الإبهاج في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف

شيخ الاسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١ هـ

الجزء الثاني

كتب هوامشه وصححه
جماعة من العلماء بإشراف الناشر

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

يطلب من: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
صندوق بريد ٩٤٢٤ - ١١ . هاتف ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤
الرملة البيضاء - بناية ملكارت سنتر

الباب الثاني
في الأوامر والنواهي

(الباب الثاني: في الأوامر والنواهي، وفيه فصول:

الأول: في لفظ الأمر، وفيه مسئلتان:

الأولى: أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت [1] المعتزلة العلو. وأبو الحسين الاستعلاء، و يفسدهما قوله تعالى: حكاية عن فرعون:﴿ماذا تأمرون﴾.

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنفساني، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما، أو في أحدهما على مذاهب، قيل في اللساني فقط، وذهب المحققون منا كما نقله الإمام في أول اللغات، إلى أنه مشترك بينهما، وذهب آخرون: إلى أنه حقيقة في النفساني فقط، وكلا القولين منقول عن الشيخ، و يدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى ﴿و يقُولُونَ فِي أنفُسِهِم﴾ [2] وقوله تعالى ﴿وأسِرُّوا قولَكُم أو اجْهَرُوا بِهِ﴾ [3] وقال عمر يوم السقيفة «كنت زورت في نفسي كلاماً».

---

(١) في بعض نسخ المتن «واعتبر» بدون تاء، وكلاهما صحيح، فإن الفعل إذا أسند إلى جمع التكسير جاز تأنيثه وتذكيره، فإثبات التاء لتأوله بالجماعة، وحذفها لتأوله بالجمع.
(شرح ابن عقيل ١/٤٠٨، ٤٠٩).

(٢) سورة المجادلة آية (٨).

(٣) سورة الملك آية (١٣).

وقال الأخطل (١):

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قال أصحابنا: ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي، فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل، ولكنا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلامية على إثبات معنى في النفس، يزيد على العلوم والقدر والإرادات، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً، فهي أدلة على إثبات التسمية، لا على إثبات الحقيقة.

وأما قول الإمام هنا: المختار أنه حقيقة في اللساني فقط، فغير مغاير لما نقله في اللغات عن المحققين، لأنه قال هناك: الكلام بالمعنى القائم في النفس، مما لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه، وإنما الذي يبحث عنه اللساني، وقوله هنا: فقط أي ولا يكون حقيقة في الشيء والقصة والشأن والطريق، كما ذهب إليه أبو الحسين، وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا في اللساني. قوله: في لفظ الأمر، أي لفظ «أمر» لا في مدلولها الذي هو «افعل» ولا في نفس الطلب، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سيأتي إن شاء الله تعالى فسمي الأمر لفظ وهو صيغة افعل، ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو غيره على الاختلاف فيه. فقوله: القول جنس يدخل فيه الأمر وغيره نفسانياً كان أو غيره، ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة، وقوله «الطالب» فصل يخرج به الخبر وشبهه وقوله «للفعل» فصل ثان يخرج به النهي، إذ هو طالب للترك، وهذا مدخول من جهة أن النهي طلب فعل أيضاً، ولكن فعل هو كف، فلو قال: فعل غير كف؛ كما فعل ابن

---

(١) هو: غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من بني تغلب شاعر مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع، اشتهر في عهد بني أمية، وأكثر من مدح ملوكهم، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل.

توفي سنة ٩٠ هـ.

(دائرة المعارف الإسلامية ١/٥١٥، الأعلام للزركلي ٥/٣١٨).

الحاجب لسلم من هذا الاعتراض، و يعترض عليه أيضاً بقول القائل: أوجبت عليك كذا وأنا طالب منك كذا فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خبراً فكان ينبغي أن يقول بالذات كما فعل في تقسيم الألفاظ.

واعلم أن هذا التعريف يدخل فيه النفساني، فكان ينبغي أن يأتي بفصل يخرجه وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب، فقد خرج بقوله: الطالب لأنا نقول: يصدق على النفساني أنه طالب.

ولئن قلت: إنه ليس بطالب حقيقة.

قلت: وكذا اللساني إنما الطالب حقيقة المتكلم، وقد زاد الإمام في الحد قيداً آخر عند قوله: إن الحق أن الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب لا اللفظ العربي الدال على الطلب، بدليل أن الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً يلقنه يسميه العربي أمراً وأنه لوْ حلف لا يأمر فأمر بالفارسية حنث، فقال: الحق أنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب.

قال: وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب، وهذا ماش على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعل، والتحقيق أنهما مسألتان كما سبق. ومما يدل عليه ذهاب الجمهور ومنهم القاضي إلى أن المندوب مأمور به مع قول الجمهور إن صيغة افعل حقيقة في الوجوب، وقول القاضي إنها مترددة بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد، صرح به في مختصر التقريب، بل صرح في مختصر التقريب بما قلناه.

وهذه عبارته: الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقة اقتضاء الطاعة، ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما.

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل: افعل فمترددة بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود المقال، أو قرائن الحال تخصصها ببعض المقتضيات، هذا ما نرتضيه من المذهب انتهى قوله.

«واعتبرت» شرطت المعتزلة في الأمر العلو، وقالوا: لا يصدق إلا به أي بأن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه، فأما إن كان مساوياً له فهو التماس، وإن كان دونه فهو سؤال.

وقد تابعهم على ذلك من أصحابنا الشيخان: أبو إسحاق الشيرازي [1] وأبو نصر بن الصباغ [2] كما نص عليه في عدة العالم، وشرط أبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء دونه العلو، والفرق بين الاستعلاء والعلو واضح، فالعلو أن يكون الآمر في نفسه أعلى درجة، والاستعلاء أن يجعل نفسه عالياً بكبرياء، أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات كلامه.

وهذا الذي قاله أبو الحسين صححه الآمدي وابن الحاجب، وكذلك الإمام إلا أنه في أوائل المسألة الخامسة قال: وقال أصحابنا: لا يشترط العلو ولا الاستعلاء، لنا قوله: حكاية عن فرعون وأخذ يستدل للأصحاب بهذه الصيغة، فظن ظانون الاضطراب في كلامهم. والظاهر أن صيغة لنا إنما أتى بها من أصحابه.

(تنبيه) ما نقله المصنف هنا عن أبي حيان، لا يناقض ما اختاره في تقسيم الألفاظ لأن الكلام هنا في مدلوله اللغوي وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي ألا ترى إلى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه أسماء مصطلح عليها بين العلماء.

وقد رد المصنف على المذهبين: أعني مذهب المعتزلة وأبي الحسين بأنه

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد: كنيته أبو نصر، وعرف بابن الصباغ لأن أحد أجداده كان صباغاً، كان بارعاً في الفقه والأصول، ثقة حجة، صالحاً ورعاً، حتى فضله بعض العلماء على أبي إسحاق الشيرازي.

من مؤلفاته: «الكامل في الخلاف بين الحنفية والشافعية» و «العمدة في أصول الفقه».

توفي ببغداد سنة ٤٧٧ هـ.

(طبقات ابن السبكي ٢٣/٣، الفتح المبين ٣٧١/١).

يفسرهما قوله تعالى: حكاية عن قول فرعون لقومه ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ (١) فأطلق الأمر على ما يقولونه في مجلس المشاورة، ومن المعلوم انتفاء العلو إذا كان فرعون في تلك الحالة أعلى رتبة منهم وقد جعلهم آمرين له وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين عليه، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحد من العلو والاستعلاء، ومما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص لمعاوية رضي الله عنهما:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ... وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق، على معاوية رضي الله عنه فأمسكه، فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه معاوية لشدة حلمه وكثرة عفوه، فأطلقه فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت في ذلك، لا في علي رضي الله عنه، وإنما نبهنا على ذلك مخافة أن يتوهمه متوهم.

وقال دريد بن الصمة (٢) لنظرائه ولمن هو فوقه:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى ... وهل يستبان الرشد إلا ضحى الغد

وقال الآخر مخاطباً يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني ... فأصبحت مسلوب الإمارة نادما

وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص: في الكتاب العزيز في غاية التلطف، ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعيد بالنقم، كما في قوله تعالى ﴿ اعبُدوا ربَّكُم الذي خَلَقَكُم والذين مِنْ قَبْلِكُم ﴾ (٣) وقوله ﴿ قُلْ إنْ كُنْتُمْ تُحِبُّون الله فاتَّبِعُوني ﴾ (٤) إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء، وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامر، بل يلزمه أن

---

(١) سورة الأعراف (١١٠) والشعراء(٣٥).

(٢) هو: دريد بن الصمة الجشمي البكري، من هوازن، ومن الشعراء المعمرين في الجاهلية، كان السيد بني جشم وقائدهم، غزا نحو مائة غزوة لم يهزم في واحدة منها، أدرك الإسلام ولم يسلم، قتل على دين الجاهلية في غزوة حنين سنة ٨ هـ.
(الأغاني ١٠/٣-٤٠ طبعة دار الكتب، الأعلام للزركلي ٣/١٦، ١٧).

(٣) سورة البقرة آية (٢١).

(٤) سورة آل عمران آية (٣١).

يخرج كل صيغة لا يدل معها دليل على وجود الاستعلاء الذي هو هيئة قائمة بالأمر، وأكثر الأوامر لا يوجد فيها ذلك.

قال: (وليس حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك، وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل أيضاً، لأنه يطلق عليه مثل: وما أمرنا وما أمر فرعون الأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا المراد الشأن مجازاً.

قال البصري: إذا قيل: أمر فلأن ترددنا بين القول والفعل، والشيء والشأن، والصفة، وهو آية الاشتراك. قلنا: لا بل بتبادر القول).

قد عرفت أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص وذلك باتفاق.

قال المصنف: فلا يكون حقيقة في غيره دفعاً للاشتراك، وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بين القول المخصوص والفعل، ونقل الأصفهاني في شرح المحصول عن ابن برهان أنه قال: كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والقصة والمقصود والغرض، ولم أر ذلك في كلام ابن برهان، واستدل القائل بأنه حقيقة في الفعل بأنه يطلق عليه. كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ﴾[1] أي فعلنا وقوله تعالى ﴿ومـا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيد﴾[2] أي فعله، والأصل في الاطلاق الحقيقة وأجاب في الكتاب، بأن المرادَ بالأمر هنا هو الشأن الشامل للقول والفعل، ويكون مجازاً من باب إطلاق الخاص وإرادة العام، والمجاز خير من الاشتراك، وهذا الجواب، وإن كان صحيحاً فلا يحتاج إليه من يقول: المراد بالأمر في هاتين الآيتين هو القول.

أما الأولى: فلأنه لو أريد الفعل للزم أن يكون فعله سحابة واحدة وهو في السرعة كلمح البصر، وذلك باطل ضرورة ثبوت تعدد أفعاله، وحدوث بعضها بالرفق والتدريج، وإذا حمل على القول لا يلزم منه محذور.

وأما الثانية: فإرادة القول فيها ظاهرة يدل عليها قوله ﴿واتبعوا أمر فرعون﴾ وأبو الحسين وهو المشار إليه بقول البصري: زعم أن لفظ الأمر مشترك بين

(١) سورة القمر آية (٥٠).

(٢) سورة هود آية (٩٧).

القول المخصوص كما سبق، وبين الشيء كقولنا: تحرك هذا الجسم لأمر أي لشيء، والصفة كقول الشاعر:

لأمر ما يسود من يسود

أي لصفة من صفات الكمال والشأن والطريق، كذا نص عليه في المعتمد، إذ قال ما نصه: وأنا اذهب إلى أن قول القائل: أمر مشترك بين الشيء والصفة، والشأن والطريق، وبين جملة الشأن والطريق، وبين القول المخصوص. انتهى. ومقتضى ذلك أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء، لكنه في شرح المعتمد فسر الشأن والطريق بمعنى واحد، فيكون الأقسام عنده أربعة، فلذلك حذف المصنف الطريق، وذلك من محاسنه.

واستدل البصري على ما ذهب إليه بأن من سمع قول القائل «هذا أمر فلان» تردد ذهنه بين هذه المعاني ما لم يضف إلى قرينة معينة لواحد منها تعين المراد منه، وذلك أنه الاشتراك أي علامته.

وأجاب عنه المصنف بمنع تردد الذهن عن عدم القرينة بل يتبادر فهم القول المخصوص منه إلى الذهن، وقوله في الكتاب إذا قيل: أمر فلان أمر هنا بإسكان الميم لا غير، وما نقله المصنف عن أبي الحسين من أن الأمر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط، فالذي نص أبو الحسين عليه أنه غير موضوع له، وإنما يدخل في الشأن فقال مجيباً عن اعتراض لخصومه ما نصه: اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل، لا على سبيل المجاز، ولا على سبيل الحقيقة، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة، وهو المراد بقول الناس: أمور فلان مستقيمة. انتهى.

قال: (**الثانية:** الطلب بديهي التصور وهو غير العبارات المختلفة، وغير الارادة خلافاً للمعتزلة. لنا: أن الإيمان من الكافر مطلوب، وليس بمراد لما عرفت، وأن الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد).

ولما ذكر أن مدلول الأمر القول الطالب للفعل، احتاج إلى بيان الطلب تتميماً لايضاح مدلول الأمر، فقال: الطلب بديهي التصور، وهذا قد صار إليه

الجمهور واستدلوا عليه بأن كل عاقل مارس الحدود والرسوم، أو لم يمارس شيئاً البتة يأمر وينهى، ويفرق بالبديهة بين طلب الفعل وطلب الترك، وبينهما وبين المفهوم من الخبر، وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه، وهو مدخول من وجوه:

أحدها: أنه لا يلزم من الحكم بالتفرقة بين الشيئين بالبديهة معرفة كنه حقيقتها بل قد لا يعرف الحكم بالتفرقة ماهية ذلك الشيء فضلاً عن أن يعرفه بالبديهة، ألا ترى أن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبديهة، ويفرق بين الإنسان، والملك، والطائر، والفرس، ولا يدري ماهية نفسه، ولا ماهية الملك ولا الطائر، والفرس. معرفة خاصيته بالجنس والفصل.

الثاني: أن قوله يفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بالبديهة وكذا بينهما وبين الخبر، يلزم منه أن تكون هذه الأشياء بديهة على ما قرر، وإذا كان كذلك فلم حد ماهية الأمر قبل ذلك.

الثالث: أن بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهذا متناقض، ثم هو أعني الطلب مغاير للعبارات المختلفة باختلاف النواحي والأمم، ومغاير للإرادة، أما مغايرته للعبارات فواضح، فإن ماهية الطلب معنى قائم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك بخلاف العبارات المختلفة.

هذا شرح قول المصنف.

وقوله: المختلفة، ليس لإخراج شيء. صفة جاءت للتوضيح، أي أن شأن العبارات أنها مختلفة، ولوقال بدل ذلك لاختلافها لكان أصرح وأحسن وأما مغايرته للإرادة والخلاف فيه مع المعتزلة فلوجهين:

أحدهما: أن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع، ومنهم من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن، فكان إيمانه ممتنعاً لإخبار الله تعالى بعدمه، كما عرفت في مسألة تكليف المحال والممتنع لا يكون مراداً لله تعالى، لأن الإرادة صفة مخصصة لحدوث الفعل بوقت حدوثه، والشيء إذا لم يوجد لكونه ممتنعاً امتنعت إرادته لعدم تخصصه بوقت الحدوث، ويلزم من هذا مغايرة الطلب الذي هو مدلول

الأمر للإرادة لتحققه دونها. هذا تقريره، وهو ضعيف لأن حاصله الاستدلال على عدم الإرادة بعدم الوقوع، وذلك مصادرة على المطلوب.

والوجه الثاني: أن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة، وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهيته و يستحيل أن تجتمع إرادته مع كراهته، فالأمر غير الإرادة، و بيان ذلك، أن السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن امتثال أوامره، وكذبه السلطان فأراد إظهار صدقه بالتجربة، فإنه إذا أمره بشيء عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً، لاستحالة ألا يريد تمهيد عذره حالة كونه مريداً له، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره، وفي إرادة فعله عدم إرادة تمهيد عذره فيستحيل إرادته، ولأن العاقل لايريد ما فيه مضرة من غير ضرورة ملجئة إليه.

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة، كذلك يدل على أنه غير مشروط بها.

وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنه وجد الأمر في الصورة المذكورة، وإن كانت صورته صورة الأمر، والصورة لا توجب أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد.

وأجيب عنه بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره، فدل على أنه أمر وهذا جواب ضعيف، فإن قوله: التمهيد إنما يحصل بالأمر إن أراد النفسي فممنوع لأن مجرد سماع العبد اللساني يحصل التجربة، وإن أراد اللساني فالفرق بينه و بين الإرادة مسلم.

وثانيهما: ذكره الآمدي فقال: هذا لازم على أصحابنا في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه الصورة لعبده، مع علمنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده، لما فيه من تحقيق عقابه، وكذبه، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته وإظهار كذبه.

قال صفي الدين الهندي: وهو اعتراض ضعيف لأنا لا نسلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته، إذا لم يكن مريداً له.

قال: وهذا لأن طلب المضرة لا ينافي غرضه، بل قد يوافقه، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة، وإنما المنافي لغرضه وقوع المضرة والطلب لا يوجبه، فالحاصل أن طلب المضرة من حيث إنه طلب لا ينافي غرض العاقل لا بالذات، ولا بالغرض بخلاف الإرادة، فإنها وإن لم تنافه بالذات، لكنها منافية له بالغرض لكونها توجب وقوع المضرة، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضي وقوع المراد، نعم الطلب والإرادة في الأكثر يتلازمان، فيظن أنه يستحيل أن تجتمع مع الكراهة كما يستحيل أن تجتمع الإرادة معها.

(فائدة) استدل القاضي أبو الطيب الطبري: في شرح الكفاية وتبعه الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع: على أن الأمر مغاير للإرادة، بأن من حلف ليقضين زيداً دينه غداً، وقال إن شاء الله، ولم يقضه لا يحنث في يمينه مع كونه مأموراً بقضاء دينه، فلو كان الله تعالى قد شاء ما أمره به وجب أن يحنث في يمينه، وهذا ظاهر إذا كان الدين حالاً وصاحبه مطالب به، أما إن كان مؤجلاً، فإنا لا نسلم وجوب الوفاء في غد، إذا لم يكن عند محل الأجل، وأما إذا كان حالاً وصاحبه غير مطالب له، ففي وجوب الوفاء على الفور إختلاف معروف في المذهب مذكور في صدر كتاب التفليس من ابن الرفعة عن الروياني وإمام الحرمين، فإن لم نوجبه فقد يمنع الوجوب أيضاً فينبغي أن يقتصر على الاستدلال بمن عليه دين حال، وصاحبه مطالب به والمديون متمكن من الإيفاء، ليخرج أيضاً ما إذا لم يتمكن كالمعسر، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكن.

قال: (واعترف أبو علي وابنه بالتغاير وشرطا الإرادة في الدلالة ليتميز عن التهديد. قلنا: كونه مجازاً كاف).

اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم، وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين، بأن الأمر مغاير لإرادة المأمور به، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه، وقالوا: لا ينفك الأمر عن الإرادة، محتجين بأن الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب، فلا بد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة،

والجواب أن المميز حاصل بدون الإرادة، لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره، وهذا كاف في التميز، لأنها إن وجدت بغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقي، أو بقرينة حملت على ما دلت القرينة عليه.

واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال، وأما إرادة الدلالة الصيغة على الأمر احتراز عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل، فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلين والفقهاء، وأما إرادة إحداث الصيغة احترازاً عن النائم، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد، فتلك شرط من غير توقف، وقد حكى قوم فيها الاتفاق، ولكن حكى ابن المطهر هذا المتأخر المنسوب الى الرفض في كتاب له مبسوط في أصول الفقه، وقفت عليه من مدة، ولم يحضرني حالة التصنيف عن بعضهم أنه لم يشترط إرادة إيجاد الصيغة، وهذا شيء ضعيف لا يعتمد عليه، وكيف يجعل ما يجري على لسان النائم والساهي أمراً يترتب عليه مقتضاه، اللهم أن يلتزم أن مقتضاه لا يترتب عليه، وحينئذ يجيء الخلاف النحوي في أنه هل من شرط الكلام القصد، فابن مالك يشترطه، وشيخنا أبو حيان: لا يشترطه.

الفصل الثاني

في صيغة أفعل

قال: (الفصل الثاني في صيغته، وفيه مسائل:

الأولى: أن صيغة أفعل ترد لستة عشر معنى

الأول: الايجاب: أقيموا الصلاة.

الثاني: الندب: فكاتبوهم، ومنه: كل مما يليك.

الثالث: الإرشاد: واستشهدوا.

الرابع: الإباحة: كلوا.

الخامس: التهديد: اعملوا ما شئتم، ومنه: قل تمتعوا.

السادس: الامتنان: كلوا مما رزقكم الله.

السابع: الإكرام: ادخلوها.

الثامن: التسخير: كونوا قردة.

التاسع: التعجيز: فاتوا بسورة.

العاشر: الإهانة: ذق.

الحادي عشر: التسوية: اصبروا أو لا تصبروا.

الثاني عشر: الدعاء: اللهم اغفر لي.

الثالث عشر: التمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

الرابع عشر: الاحتقار: بل ألقوا

الخامس عشر: التكوين: كن فيكون.

السادس عشر: الخبر: فاصنع ما شئت، وعكسه: والوالدات يرضعن، لا تنكح المرأة المرأة).

تقدم أن الأمر اسم للقول للطالب للفعل، وهذا شروع في ذكر صيغته وهي «أفعل» ويقوم مقامها اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام مثل ليقم زيد.

وقد نقل عن الشيخ أبي الحسن، أنه لا صيغة للأمر تخص به، وأن قول القائل أفعل متردد بين الأمر والنهي، وإن فرض حمله على غير النهي، فهو متردد بين جميع محتملاته، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها.

وقال آخرون: ليس المعنى بتوقف أبي الحسن في المسألة، إلا أنا لا ندري على أي وضع جرى، قول القائل: افعل في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي، ثم نقل عن أبي الحسن ناقلون: أنه يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن.

قال إمام الحرمين: وهو زلل بين في النقل، ثم قال إمام الحرمين: الذي أراه في ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبت أو ألزمت أو ما شاكل ذلك، وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل: افعل من حيث ألقاه في وضع اللسان متردداً، وإذا كان كذلك في الظن به، إذا اقترن بقول القائل: افعل لفظاً وألفاظ من القبيل الذي ذكرناه، مثل أن يقول: افعل حتماً أو افعل واجباً، نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها. فالمشعر بالأمر النفسي الألفاظ المقترنة بقول القائل أفعل، أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعل، وهذا تردد قريب، ثم ما نقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط، فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد.

وهذا هو التنبيه على سر مذهب أبي الحسين والقاضي وطبقة الواقفية[1].

هذا كلام إمام الحرمين، ثم قال المصنف: صيغة افعل ترد لستة عشر معنى:

الأول: الإيجاب، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[2].

الثاني: الندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُم إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِم خَيْراً﴾[3] فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية، وحكى صاحب التقريب قولا للشافعي: أنها واجبة إذا طلبها قوله «ومنه» أي ومن المندوب التأديب كقوله ﷺ لعمر بي أبي سلمة: (كل مما يليك) رواه البخاري ومسلم. فإن الأدب مندوب إليه، وقد جعله بعضهم قسيماً للمندوب، والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص لما ذكرناه.

واعلم أن التمثيل بالأكل مما يليه ليس بجيد، فإن الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه، في غير موضع. أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهي النبي ﷺ. كان آثماً عاصياً، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفي، وأقره عليه والشافعي نص على هذه المسألة في أخوات لها غريبات أخرجهن والدي رحمه الله وأطال الله بقاه، وصف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسائل الخمس، ونص المنصوص: وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطي من كتابنا طبقات الفقهاء.

الثالث: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿واسْتَشْهِدُوا شَهِيدَين مِنْ رِجَالِكُم﴾[4] والفرق بين الندب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا، ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه،

---

(١) الواقفة: فرقة من فرق الخوارج، ينتمون إلى فرقة تسمى «العجاردة».
انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٤ وما بعدها طبعة صبيح بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد.

(٢) سورة البقرة آية (٤٣).

(٣) سورة النور آية (٣٣).

(٤) سورة البقرة آية (٢٨٢).

وقد يقال: إنه يثاب عليه لكونه ممتثلاً، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب الندب، لأن امتثاله مشوب بحظ نفسه، و يكون الفارق إذاً بين الندب والإرشاد، إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة، والآخر لمنافع الدنيا، والتحقيق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته، ولا قاصد سوى مجرد الانقياد لأمر ربه فيثاب، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال.

واعلم أن صيغة افعل: حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى اطلقت عليها صيغة افعل هي المشابهة المعنوية.

الرابع: الإباحة كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنَ الطيِّبَات﴾[١].

الخامس: التهديد ﴿اعْمَلُوا ما شِئتُمْ﴾[٢] ومن التهديد الإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فإن مَصِيرَكُم إلى النَارِ﴾[٣] وقد جعله جماعة قسماً آخر ولا شك في ثبوت الفرق بينهما إذ التهديد هو التخويف، والإنذار هو الإبلاغ، لكن لا يكون إلا في التخويف فقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر. وقال صفي الدين الهندي وغيره: الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد، كما في الآية المذكورة، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً، وقد لا يكون، وقيل في الفرق بينهما إن التهديد في العرف أبلغ من الوعيد والغضب من الإنذار، وكلها فروق صحيحة، والعلاقة بين التهديد والوجوب المضادة، لأن المهدد عليه، إما حرام أو مكروه كذا قيل، وعندي أن المهدد عليه لا يكون إلا حراماً، وكذلك الإنذار، وكيف وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم إلى أن الكبائر هي المتوعد عليها.

---

(١) سورة المؤمنون آية (٥١).

(٢) سورة فصلت آية (٤٠).

(٣) سورة إبراهيم آية (٣٠).

السادس: الامتنان: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾[1] والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن، وأنه لا بد من اقتران الامتنان بذكر احتياج الخلق إليه، وعدم قدرتهم عليه، ونحو ذلك كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه، والعلاقة بين الامتنان والوجوب المشابهة في الإذن أن الممنون لا يكون إلا مأذوناً فيه.

السابع: الإكرام: ﴿أدْخُلوها بِسَلام آمِنين﴾[2]، فإن قرينة قوله (بسلام آمنين) يدل عليه، والعلاقة أيضاً الإذن.

الثامن: التسخير: مثل: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِين﴾[3] والفرق بينه وبين التكوين، أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيها انتقال إلى حالة ممتهنة بخلاف التسخير، فإنه لغة الذلة والامتهان في العمل. والعلاقة فيه، وفي التكوين المشابهة المعنوية، وهي تحتم الوقوع، وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين: هذا القسم بالتكوين.

التاسع: التعجيز: ﴿فَأْتُوا بِسورةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[4] والعلاقة المضادة، إذ لا يكون التعجيز إلا في الممتنع.

العاشر: الإهانة: ﴿ذُقْ إنَّكَ أنْتَ العَزيزُ الكَريم﴾[5].

الحادي عشر: التسوية: ﴿فاصبِروا أوْ لاَ تَصْبِروا﴾[6].

الثاني عشر: الدعاء: مثل القائل: اللهم اغفر لي، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَين قَوْمِنَا﴾[7]

الثالث عشر: التمني: مثل قول امرىء القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي[8]

---

(١) سورة المائدة آية (٨٨).
(٢) سورة الحجر آية (٤٦).
(٣) سورة البقرة آية (٦٥).
(٤) سورة البقرة آية (٢٣).
(٥) سورة الدخان آية (٤٩).
(٦) سورة الطور آية (١٦).
(٧) سورة الأعراف آية (٨٩).
(٨) البيت لامرىء القيس -حندُج- بضم الحاء والدال بينهما نون ساكنة - بن حجر بن الحارث=

وقد يقال: لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً، ولم يجعله مترجياً، مع أن التمني مختص بالمستحيل، وانجلاء الليل غير مستحيل؟ والجواب أن المحب ينزل ليله لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه، ولهذا قال الشاعر:

ليل المحب بلا آخر

الرابع عشر: الإحتقار: كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام يخاطب السحرة: ﴿ أَلْقُوا مَا أَنتُم مُلْقُونَ ﴾[1] يعني أن السحر وإن عظم ففي مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير، والفرق بينه و بين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بالقول أو الفعل أو بتركهما دون مجرد الاعتقاد، والاحتقار إما مختص بمجرد الاعتقاد أو لا بد من الاعتقاد، بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه يقال: إنه احتقره، ولا يقال أهانه، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبي عن ذلك.

الخامس عشر: التكوين: كن فيكون. وقد سما الغزالي إلى هذا القسم بكمال القدرة وتبعه الآمدي.

السادس عشر: الخبر مثل قوله ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»[2] أي صنعت ما شئت.

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: هو هذا تهكم إذ معناه اعرضه على نفسك، فإن استحيت منه لو اطلع عليه فلا تفعله، وإن لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس، وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم الى مثال: وأمثلة كثيرة.

بن عمر المتوفي سنة ٨٠ ق. هـ وهو من معلقته المشهورة، التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

(شرح القصائد العشر للتبريزي ص ٤٧ بتحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد).

(١) سورة الأعراف (١١٦) و يونس (٨٠) والشعراء (٤٣) وفي الأصل (بل ألقوا) وهو زائد عن النص القرآني، لذا حذقته من الأصل. اهـ محققه.

(٢) رواه البخاري، كتاب الأدب، باب: إذا لم تستح فاصنع ما شئت (٣٥/٨) وأبو داود في كتاب الأدب، باب «في الحياء» (٥٥٢/٢).

قوله: وعكسه، أي قد يستعمل الخبر، ويراد به الأمر مثل قوله: ﴿والوَالِدات يُرضِعْنَ أوْلاَدَهُن﴾[1] المعنى والله أعلم، ليرضع الوالدات أولادهن، وهذا أبلغ من عكسه، لأن الناطق بالخبر مريداً به الأمر، كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع. قوله: «لا تنكح المرأة المرأة»[2] يعني أن الخبر قد يأتي مراداً به النهي، كما قد يقع مراداً به الأمر، وذلك أعني مجيئه مراداً به النهي، كما في الحديث الذي رواه ابن ماجة بإسناد جيد، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها» فإن صيغته خبر لوروده مضموم الجيم، ولو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً لالتقاء الساكنين، والمراد به النهي. فهذا شرح الأقسام الستة عشر التي في الكتاب، وهي في الحقيقة أكثر لاشتمال بعض أقسامها على نوعين كما عرفت، وقد زاد إمام الحرمين: في البرهان الأمر بمعنى الإنعام كقوله تعالى: ﴿كُلوا مِنْ طيباتِ ما رَزَقْناكُم﴾[3] قال هذا وإن كان فيه معنى الإباحة، فإن الظاهر منه تذكير النعمة وزاد أيضاً الأمر بمعنى التعويض كقوله: ﴿فاقْضِ مَا أنْتَ قَاضٍ﴾[4] وزاد صفي الدين الهندي تاسع عشر وهو التعجب ومثل له بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أو حَديداً﴾[5] وهذا المثال جعله الآمدي وابن برهان من قسم التعجيز. ورأيت في طبقات الفقهاء لأبي عاصم العبادي، في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي، زيادات أخر منها التعجب، كما قال الشيخ الهندي، لكن مثل له بقوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأمْثَال﴾[6] ومنها الأمر بمعنى التكذيب مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ فَاتُوا بالتَّوراةِ فَاتلُوهَا إنْ كُنْتمُ صَادِقِين﴾[7] وقوله: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَداءكُم الذينَ يَشْهَدونَ أنَّ الله حَرَّمَ هَذا﴾[8] ومنها الأمر بمعنى المشورة مثل:

---

(١) سورة البقرة (٢٣٣).

(٢) رواه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي (٦٠٥/١) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ بلفظ «لا تزوج» بإسناد ضعيف، كما رواه. الدارقطني بإسناد على شرط مسلم، انظر: سبل السلام (١١٩/٣-١٢١).

(٣) سورة البقرة آية (١٧٢).

(٤) سورة طه آية (٧٢).

(٥) سورة الإسراء آية (٥٠).

(٦) سورة الإسراء آية (٤٨).

(٧) سورة آل عمران آية (٩٣).

(٨) سورة الأنعام آية (١٥٠).

﴿فانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾[1] وزاد ابو عاصم أيضاً في غير هذه الترجمة الأمر بمعنى الاعتبار مثل قوله: ﴿انظُروا إلى ثَمَرِهِ إذَا أثْمَرَ﴾[2] والأمر بمعنى التسليم مثل: (فاقض ما أنتَ قاضٍ) وهذا قد تقدم عن إمام الحرمين، وقد وصلت الأقسام بزيادات أبي عاصم وإمام الحرمين، والقسم الذي ذكره الهندي إلى اثنين وعشرين.

قال: (**الثانية:** أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي، وقال أبو هاشم: إنه للندب، وقيل للإباحة، وقيل مشترك بين الوجوب والندب، وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وقيل للقدر المشترك بينهما، وقيل لأحدهما ولا نعرفه وهو قول الحجة، وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة).

أجمعوا على أن صيغة أفعل: ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها، وإنما الخلاف في بعضها، وقد اختلفوا فيه على مذاهب:

أحدها: أنه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي، وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه.

وقال إمام الحرمين: في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد: وأما الشافعي فقد أدعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه، وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بألفاظ له من كتبه، واستنبط منها مصيره إلى الوقف، وهذا عدول عن سنن الإنصاف، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب انتهى، ونقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء، واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف.

قال الشيخ أبو إسحاق: وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحاق يعني المروزي ببغداد، ثم اختلف القائلون بهذا المذهب في أن اقتضاها الوجوب، هل هو بوضع اللغة أم بالشرع على مذهبين، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللغة، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي.

---

(١) سورة الصافات آية (١٠٢).

(٢) سورة الأنعام آية (٩٩).

والثاني: أنها حقيقة في الندب. قال الغزالي: ومنهم من نقله عن الشافعي، وقد نقله في الكتاب عن أبي هاشم، والغزالي نقله عن كثير من المتكلمين دهماؤهم المعتزلة أي دهماء الكثير من المتكلمين وجماعة من الفقهاء.

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع: الذي تحكي الفقهاء عن المتعزلة أنها تقتضي الندب، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق. بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة، والحاكم لا يريد إلا الحسن، والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب، فيحمل على المحقق من الاسم، وهو الندب، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير.

قلت: و يلزمهم أو أكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة، لأن المباح عند أكثرهم حسن، كما سبق في أوائل الكتاب.

الثالث: أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب.

الرابع: أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب، وهو المحكى عن المرتضى من الشيعة، وقال الغزالي: صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الوجوب والندب.

الخامس: أنها حقيقة في القدر المشترك بينها وهو الطلب فيكون متواطئاً، وهو رأي الإمام أبي منصور الماتريدي.

السادس: حقيقة إما في الوجوب، وإما في الندب، وإما فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي، لكنا لا ندري ما هو الواقع من هذه الاقسام الثلاثة: و يعرفون أن لا رابع، وهذا محكي عن طائفة من الواقعية، كالشيخ والقاضي واختاره الغزالي والآمدي، هذا هو تحرير هذا المذهب، وقول المصنف في حكايته وقيل لأحدهما ولا نعرفه غير مرضي بوجهين:

أحدهما: تصريحه بتردد هذا المذهب بين شيئين، وليس كذلك بل بين ثلاثة كما سقناه.

وثانيها: أنه على تقدير صحة هذا بأن يكون بعض الناس ذهب إلى تردد بين

شيئين، فليس قول الغزالي، إنما اختار الغزالي ما أوردناه، وهذه عبارة المستصفى: وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب، وقال قوم بل للندب، وقال قوم: يتوقف فيه، ثم منهم من قال: هو مشترك كلفظ العين، ومنهم من قال: لا ندري أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما، واستعمل في الثاني: مجازاً، والمختار أنه يتوقف فيه انتهى.

وقد حكى الشيخ الهندي عن الشيخ والقاضي، وإمام الحرمين والغزالي، التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو الندب فقط، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، وهذا مغاير لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة والذي في المستصفى ما رأيته، وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما في أول هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذي صرح باختياره ما نصه: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل افعل: وبين قوله لا تفعل، فليس من التحقيق في شيء فإنا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل فعل وبين قوله ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا رددنا القول إلى الإباحة التي هي تخيير، ولا اقتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شك في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك، فعلت أو تركت، وبين قول: افعل فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها طلب لا محالة، وليس في الإباحة من الطلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة، ولم يبق إلا الندب، والندب من ضرورة معناه التخيير في الترك، وليس في قول القائل افعل تخيير في الترك أصلاً، وقد تعين الآن أن نبوح بالغرض الحق ونقول: افعل طلب محض لا مساغ له لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن، فإن قيل: هذا مذهب الشافعي وأتباعه، وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجاباً، قلنا: ليس كذلك، فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيص الطلب، فإذاً الصيغة لتمحيص الطلب، والوجوب مدرك من الوعيد. هذا لفظه، ثم قال: وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يقرب ما أخترته من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التمحص في الطلب موعد على تركه، وكلما يكون كذلك فلا يكون إلا واجباً انتهى.

وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وقصار المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطلب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع، فقد وافق القائلين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب، ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وقال: إنه صرح به وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حصر المأمور على الفعل فاقتضاه منه اقتضاء جزما، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد، وهذا هو الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا، فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجي عنه، ولكننا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تقتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة في الشرع إذ لا غرض له في الكلام في شيء غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضي هذا التركيب و يقول به، و يكون ما ذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين: هو الذي ذهب إليه إمامهما.

واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للمذهبين اللذين حكياهما عند حكاية القول بالوجوب، في أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة، فتصير المذاهب أربعة:

الوجوب بالشرع، والوجوب باللغة، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة، وعدم الوجوب.

فإن قلت: كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة؟

قلت: هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت، وممن ذكره الشيخ أبو إسحاق والقاضي أبو بكر في مختصر التقريب لإمام الحرمين، وقال إن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضي الوجوب عليه، وأنه كذلك بأصل الوضع لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً، وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، ولايستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فاقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب. وقال المازري:

صرح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم، فقد ثبت هذا المذهب إلا أنه عندنا ساقط.

قال القاضي في مختصر التقريب: ولسنا نسلم أن في إطلاق اللغة ما يقتضي أن مخالف الصيغة المطلقة المعراة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ، ويقول لهم: بم تنكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان، فإنما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجرد عن القرائن.

قال: واسم الأمر يصدق على المجرد والمقترن، فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة.

قال ثم نقول على وجه التنزل: لسنا نسلم أن يثبت سمة العصيان، وصف ذم على الاطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم، فإنك تقول: أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتي، وإن لم يكن لمشورتك موجباً على من اشرت عليه المذهب.

السابع: أنها بين الثلاثة، أعني الوجوب والندب والإباحة، واختلف القائلون به فقالت طائفة بالاشتراك اللفظي، وقال آخرون: بالمعنوي وكلام المصنف محتمل للأمرين.

الثامن: أنها مشتركة من الخمسة ــ أعني الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم وهو المشار إليه بقول المصنف: وقيل: بين الخمسة، ومراده الأحكام الخمسة، فإن الإمام في المحصول هكذا حكى هذه المذاهب المذكورة في الكتاب.

التاسع: أنه أمر مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والإرشاد والتهديد حكاه الغزالي.

العاشر: أن أمر الله تعالى للوجوب، وأمر النبي ﷺ للندب، إلا ما كان موافقاً لنص أو مبيناً لمجمل حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه

أبي بكر الأبهري، وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان وقال: إن النقل اختلف عنه فروي عنه هذا، وروي عنه موافقة من قال: إنه للندب على الإطلاق. هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسألة.

وقد ادعى الإمام إذ حكى الاتفاق على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمة أن الخلاف إنما وقع في أمور خمسة: الوجوب، والندب، والإباحة والتنزيه، والتحريم. وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمت أن حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد.

أدلة القائلين
بأن صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب

قال: (لنا وجوه: الأول قوله تعالى (ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك) ذم على ترك المأمور فيكون واجباً).

استدل على ما ذهب إليه من أن صيغة (أفعل) حقيقة في الوجوب لوجوه خمسة:

الأول: قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسجُدَ إذْ أمَرتُكَ﴾[1] ووجه الحجة منه أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستحالته على من يستحيل عليه الجهل، بل المراد منها: الذم والتوبيخ، وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما حسن الذم والتوبيخ. ورد الآمدي هذا الدليل بأنه لا يلزم من كون هذا الأمر اقتضى الوجوب أن يكون كل أمر كذلك، والجواب: أنه لا قائل بالفصل.

واعلم أن الشيخ أبا إسحاق في شرح اللمع أورد من جهة المعتزلة أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أوامر الله ورسوله يدلان على الوجوب، ونحن لا ننازع في ذلك إنما ننازع في مقتضى اللفظ لغة. وأجاب بأنهم متى سلموا ذلك حصل المقصود، إذ المطلوب معرفة مقتضى أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ، وغرضنا من إيراد هذا السؤال أنه قد يؤخذ منه أن المعتزلة أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتقد أنهم لا يخالفون في أن أوامر الله وأوامر رسوله عليه السلام يقتضي الوجوب وذلك عجيب، فإن النقل عنه بخلاف ذلك.

قال: (**الثاني:** اركعوا لا يركعون قيل: ذم على التكذيب.

---

(١) سورة الأعراف آية (١٢).

قلنا: الظاهر أنه للترك، والويل للتكذيب. قيل: لعل قرينة أوجبت. قلنا: رتب الذم على ترك مجرد افعل).

الدليل الثاني قوله تعالى: ﴿وإذَا قِيلَ لَهُمْ اركَعُوا لا يَرْكَعُون﴾[1] ووجه التمسك أنه تعالى ذم أقواماً على ترك ما قيل لهم فيه افعلوا، إذ الآية بسياقها تدل على الذم فلو لم تكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك، وإنما قلنا: إن سياق الآية يدل على الذم لأنه ليس المراد من قوله لا يركعون الإعلام والإخبار لأن ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل أحد فيكون ذماً لهم. واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الذم على ترك مقتضى الأمر بل على تكذيب الرسل و يؤيده قوله: ﴿وَيلٌ يَومئِذٍ لِلمُكَذبين﴾ أجاب عنه بأن الظاهر أن الذم على ترك مقتضى الأمر أن رتب الذم على الترك، والترتيب يشعر بالغلبة والويل على التكذيب فحينئذٍ إما أن يكون المكذبون هم التاركين، فلهم الويل بسبب التكذيب ولهم العقاب بترك المأمور به، إذ الكفار مأمورون بالفروع، وإما أن يكونوا غيرهم فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب، وآخرون العقاب بسبب ترك المأمور به.

هذا تقرير الجواب، واعترض النقشواني على الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال: لا نسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط، بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون، والمراد به أنهم غير قابلين للإنذار ونصح الأنبياء، وغير ملتفتين إلى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما يمنعهم من ذلك، والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل أن يقال له اركع فلا يركع، ونحن معترفون بأن هذه الملكة مما يوجب العذاب.

هذا اعتراضه وهو ضعيف، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن الذم على ترك مدلول قوله: اركعوا، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل.

والوجه الثاني: وهو يتجه على الدليلين المذكورين هذا الذي نحن فيه، والذي تقدم وتوجيهه، سلمنا أن الذم على الترك لكن فعل الأمر اقترنت به

---

(١) سورة المرسلات آية (٤٨).

قرينة تقتضي إيجابه، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى ما دلت عليه إجماعاً، أجاب عنه بأنه رتب الذم على مجرد ترك المأمور به وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالغلبة، فيكون نفس الترك علة، وما ادعيتم من القرينة الأصل عدمه.

فإن قلت: هذا الاحتمال، وإن كان على خلاف الأصل فهو قادح في القطع والمسألة قطعية.

قلت: أما من قال إن المسألة ظنية كأبي الحسين البصري وغيره، فيجب بمنع كونها قطعية، وأما من قال بأنها قطعية فيجب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة وإن كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيده.

قال: (**الثالث:** تارك المأمور به مخالف له، كما أن الآتي به موافق على صدد العذاب لقوله (فلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخَالِفُون عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبُهُم فِتْنَةٌ أو يُصيبُهُم عَذابٌ أَلِيم) قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر، والمخالفة اعتقاد فساده.

قلنا: ذلك دليل الأمر لأنه قبل الفاعل ضمير والذين مفعول.

قلنا: الإضمار خلاف الأصل، ومع هذا فلا بد من مرجع، قيل الذين يتسللون.

قلنا: هم المخالفون، فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم، وإن سلم فيضيع، قوله: أن تصيبهم.

قيل: فليحذر لا يوجب.

قلنا: يحسن، وهو دليل قيام المقتضى.

قيل: عن أمره لا يعم.

قلنا: عام لجواز الاستثناء).

الدليل الثالث: أن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر، ومخالف ذلك الأمر على صدد العذاب، فتارك المأمور به على صدد العذاب إنما قلنا: تارك المأمور به مخالف للأمر لأن موافقة الأمر هي الايمان بمقتضى الأمر، والمخالفة ضد

الموافقة فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه، فثبت أن تارك المأمور به مخالف وإنما قلنا: مخالف الأمر على صدد العذاب لقوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أمْرِهِ أنْ تُصِيبَهُم فِتْنَةٌ أوْ يُصيبَهُم عَذَابٌ أليم﴾[1] أمر مخالف الأمر بالحذر عن العذاب والحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لوقوعه بدليل أنه يصح الأمر بالحذر عن الشيء بدون وجود المقتضى له، ألا ترى أنه يقبح أن يقال لمن جلس تحت سقف قوي غير مائل: احذر أن يقع عليك، ولا يقبح أن يقال ذلك لمن جلس تحت سقف مائل في معرض الوقوع، وما ذلك إلا لأن المقتضي للوقوع قائم فيه، فلو لم يكن ترك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالحذر عن العقاب، ولا معنى لقولنا: إن الأمر يقتضي الوجوب إلا ذلك.

وفي هذا التقدير نظر سيأتي إن شاء الله تعالى.

واعترض الخصم بأربعة أوجه:

أحدها: منع المقدمة الأولى ــ أي لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه، وإنما هي اعتقاد حقيقته يعني كونه حقاً مستوجب القبول، فالمخالفة هي إنكار حقيقته، يعني اعتقاد أنه فاسد.

قلنا: هذا ليس موافقة للأمر، بل موافقة للدليل الدال على حقيقة ذلك الأمر وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول، فاعتقاد حقية الأمر موافقة الدليل لا موافقة الأمر، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه، فإذا دل الدليل على حقية الأمر كان الاعتراف بحقيته مستلزماً لتقرير مقتضى ذلك الدليل والأمر لما اقتضى دخول فعل المأمور به في الوجود، كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله وإدخاله في الوجود يقرر دخوله، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه.

وثانيها: منع المقدمة الثانية، وتقريره لا نسلم أنه تعالى أمر المخالف بالحذر،

---

(١) سورة النور آية (٦٣).

بل أمر بالحذر عن المخالف، فيكون فاعل فليحذر ضميراً، والذين في محل النصب بأنه مفعوله أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: أن الإضمار خلاف الأصل.

والثاني: أن الضمير لا بد له من اسم ظاهر يعود إليه وهو مفقود هنا، قال: الخصم: لما لا يعود على الذين يتسللون، والتقدير: فليحذر الذين يتسللون منكم لو اذاً عن الذين يخالفون عن أمره.

أجاب المصنف عنه بوجهين:

أحدهما: أن الذين يتسللون هم المخالفون، وذلك أن المخالفين لما ثقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة لاذوا بمن يستأذن للخروج، حتى إذا أذن له خرجوا معه من غير إذن فنزل قوله (قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذاً) وإذا كان كذلك، فلو أمر المتسللون بالحذر عن المخالفين، لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم وذلك غير ممكن.

الثاني: أنا ولو سلمنا أن مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه، لكان أمراً للمتسللين بالحذر عن المخالفين، و يصير تقدير الآية حينئذ: فليحذر الذين يتسلون منكم لو اذاً الذين يخالفون عن أمره فيضيع إذ ذاك قوله (أن تصيبهم فتنة) لأن فاعل (فليحذر) حينئذ الضمير، (والذين) مفعوله، والحذر لا يتعدى إلى مفعولين حتى يكون (أن تصيبهم) مفعولاً له ثانياً له، فيصير حينئذ ضائعاً لا تعلق له بما قبله، ولا بما بعده.

فإن قلت: لم لا يكون لأجله إذا الحذر لأجل إصابة الفتنة أو العذاب الأليم؟

قلت: لو كان كذلك لكان مجامعاً للحذر، لأن الفعل يجب أن يجامع علته واجتماعها محال، كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب، وقد قال الجاريردي الشارح أيضاً: يمكن أن يجاب عن قولهم:

أولاً: إن الفاعل ضمير يعود على المتسللين، بأنه لو كان كذلك لوجب إظهاره **فيقال:** فليحذروا لأنه عائد على جمع.

وثالثها: وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً، وتقريره: سلمنا أن قوله فليحذر أمر المخالفين بالحذر وأنه لا ضمير في الآية لكن لم قلتم إنه يوجب الحذر، وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب، هو محل النزاع والاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب.

أجاب: إنا لا ندعي وجوب الحذر من قوله: فليحذر، وإنما ندعي أنه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الأمر، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضى للوقوع في المحذور وإلا لكان الحذر عبثاً. ولقائل أن يقول: قد يحسن الحذر مع التردد في قيام المقتضى لمجرد ذلك التردد عملاً بالأحوط كالدائر بين أمرين يتردد في اقتضاء أحدهما وقوع الضرر، ولا يتوقع ضرراً من الآخر، فإنه يحسن أن يحذر من الأول، والأمر متردد بين الوجوب وعدمه، فيحسن التحذير منه، ولو لمجرد التنازع في مقتضاه.

ورابعها: أنا سلمنا صحة ما ذكرتم من المقدمتين إلا أن قوله تعالى: (عن أمره) في الآية المذكورة، لفظ مجرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب لا أن كل أمر للوجوب أجاب بأنه عام لجواز الاستثناء، إذ يصح أن يقال: ليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني، ومعيار العموم جواز الاستثناء، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى. هذا شرح ما في الكتاب.

وقد اعترض النقشواني على الاحتجاج بالآية فقال: الأمر هنا بمعنى الشأن وهو الاجتماع على محاربة الكفار، لأنه مذكور معرف بالإضافة إلى النبي ﷺ وقد ذكر قبل هذا منكراً في قوله تعالى (وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) وذلك الأمر هو الشأن، وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه وكان بعضهم يتسلل لو إذاً، فأراد بالمخالفة ههنا الانحراف، وهو التسلل لو إذاً في المعنى، وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحراف عن كذا، ولا يقال ترك عن كذا، فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن والمخالفة على الإنحراف لم يبق في الآية احتجاج على المقصود، والإنصاف يوجب حمل الأمر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقاً للكلام ورعاية على أصول العربية.

قال: (**الرابع:** تارك المأمور به عاص لقوله تعالى (أفعصيت أمري ــ لا يعصون الله ما أمرهم) والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر قوله: و يفعلون ما يؤمرون).

قلنا: **الأول:** ماض أو حال.

والثاني: مستقبل قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود.

قلنا الخلود: المكث الطويل).

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب، فتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك.

بيان الأول: بقوله تعالى ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[1]، وقوله: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُم﴾[2] وكذا قوله: ﴿وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾[3] وما قدمناه من شعر العرب.

وبيان الثاني بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَه فَإِنَّ لهُ نَارَ جَهَنَّم خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[4] ومن من صيغ العموم.

واعلم أن المصنف جعل الكبرى مهملة أن قال: والعاصي يستحق النار، فلم يسورها بكل وشرطها أن تكون كلية، فالصواب في مصطلح القوم أن يقول: وكل عاص كما أوردناه و به عبر الإمام، واعترض الخصم بوجهين:

أحدهما: أنا لا نعلم الصغرى، وهي أن تارك المأمور به عاص و بيانه قوله تعالى ﴿لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون﴾ فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ معناه أنهم يفعلون ما يؤمرون، وكان قوله: و يفعلون ما يؤمرون تكريراً أجاب عنه، بأن التكرار إنما يلزم أن لو كان لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون بالنسبة إلى زمان

---

(١) سورة طه آية (٩٤).
(٢) سورة الطلاق آية (٦).
(٣) سورة الكهف آية (٦٩).
(٤) سورة الجن آية (٢٣).

واحد، وليس كذلك، بل لا يعصون للزمان الماضي، والحال لقرينة قوله: ما أمرهم و يفعلون للمستقبل لقرينة قوله: ما يؤمرون، فتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي والحال، و يفعلون ما يأمرهم به في المستقبل، هذا تقرير الاعتراض وجوابه، وهنا مناقشتان:

إحداهما: في قوله: لو كان العصيان ترك الأمر، وذلك لأن النزاع إنما هو في أن تارك الأمر عاص أم لا، لا في أن العصيان، هل هو ترك الأمر أم لا، وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه، فكان الصواب أن يقول: قيل لو كان تارك الأمر عاصياً.

والثانية: قوله معنى الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي، قال القرافي: بعيد من جهة أن النحاة نصوا على أن لا لنفي المستقبل، واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز فيجتمع المجاز في الفعل المضارع، وفي لا أيضاً فكان الأحسن في الجواب أن يقال: لا نسلم التكرار بل قال بعض العلماء: أن قوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ إخبار عن الواقع منهم: أي عدم المعصية دائماً وقوله تعالى: ﴿و يفعلون ما يؤمرون﴾ إخبار عن سجياتهم التي طبعوا عليها، يعني أن سجيتهم الطاعة فيكون أحدهما خبراً عن الواقع مهم، والآخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرار، والفعل المضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم: زيد يعطي ويمنع و يصل و يقطع، وقول خديجة رضي الله عنها، للنبي ﷺ، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل وتعين على نوائب الدهر، أي ذلك شأنك في كل وقت وهو مجاز واحد في المضارع مشهور، فيكون أولى من مجازين في الفعل والحرف وأحدهما قليل جداً.

الوجه الثاني: أنا لا نسلم كلية المقدمة الثانية: ونقول: ليس المراد بقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ كل عاص بل للكفار فقط، و يدل على ذلك قوله: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ فإن غير الكافر لا يخلد في النار، أجاب عنه بأن الخلود في اللغة المكث الطويل الصادق على الدائم وغيره، وليس هو الدائم فقط بل هو حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز.

فإن قلت: فما تفعل في قوله أبداً.

قلت: لا ينافي ذلك إذ قد يطلق و يراد به المدة الطو يلة كما في قوله: (ولن يتمنوه أبداً) والكفار يتمنون الموت في جهنم. ألا ترى إلى قولهم فيها يا مالك ليقض علينا ربك ولقائل أن يقول: أما تقسيم الخلود بالمكث الطو يل بخلاف الغالب من استعمال الشرع وعلى اللفظ على الغالب أولاً، لا سيما وقد أردفه بقوله أبداً وقولكم أن أبداً قد يستعمل في الزمن الطو يل قلنا: صحيح، ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود ينفي ذلك هنا وإلا فكأنه قال: قاطنين فيها مكثاً طو يلاً زمناً طو يلاً، فيكون قد قرر اللفظ لمجرد التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا.

فإن قلت: التأكيد لا بد منه على التقديرين لأنه إن أراد بالخلود الدائم، كما ذكرتم فما أتى بقوله أبداً إلا للتأكيد.

قلت: التأكيد على تقدير إرادة الدائم مناسب مناسبة شديدة لأن المحكوم به أولاً أعني المكث الدائم شيء عظيم يليق بخطبة التأكيد فكان التأكيد دليلاً على ما قلناه من أن المراد بالخلود الدائم للاحتجاج إلى التأكيد، والحالة هذه، و يدل ذلك أيضاً من الآية قوله: ﴿فإن له نار جهنم﴾، ولم يقل فإنه يدخل نار جهنم بل أتى بلام الاخصاص، والملك بالموضوع للدوام والبقاء وصدر الجزاء بأن المؤكدة للجزاء حيث قال: فإن له، ولم يقل فله، ثم أكد ثانياً عند ختام ذكر الجزاء بقوله أبداً، ولم يبق علينا إلا أن الدائم لا يستحقه غير الكافر والآية في المعاصي؛ وهو أعم إلا أن يكون هذا العام قد أريد به الخاص، وأما النقشواني فقال: ليس العصيان عبارة عن ترك الأمر فقط بل عن ذلك مع زعم بطلان مقتضاه، وهو ترجيح جانب العقب على الترك أو عدم الإيمان بمقتضاه وهو معنى قوله تعالى في الملائكة: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ أي يجزمون بمقتضاه ويمتثلون ويمتنع منهم عدم الإتيان بمقتضاه، قال وكذلك في قوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾ معناه ما ذكرنا لأن موسى عليه السلام يقول: أزعمت أن ما أشرت به عليك وأمرتك به باطل غير سديد حتى تركته، وأراد أن يعاقبه فكان جواب

هارون عليه السلام بأن تركي لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة أخرى، ثم أن موسى عليه السلام: لما سمع ذلك قبل معذرته. وعلم أنه ليس بعاص ما أمره مع أنه كان تاركاً لما أمره قال: ولو كان العصيان باقياً لكان سبب العقاب باقياً، ولما كان يمتنع عن عقابه بالقدر الذي ذكره قال: وبهذا استحق العاصي الخلود في النار بهذه الآية، وكان ضالاً ضلالاً مبيناً بدليل قوله: (ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً) وترك المأمور به مع زعم بصحة مقتضاه لا يوجب ذلك، هذا كلامه وهو مدخول، أما قوله العصيان ترك الأمر مع زعم بطلان مقتضاه قلنا: هذا خلاف الشائع الذائع في اللغة العربية، و يلزم على هذا أن لا يطلق على من خالف أوامر الله ورسوله أنه عاص ما لم ينضم إلى ذلك هذا القيد، وهو واضح البطلان، وأما قوله: (لا يعصون الله) فليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره، وأما قضية هارون عليه السلام فهو لم يعص أخاه موسى عليه السلام، وإنما موسى استفهمه لما رآه لم يفعل ما أشار به كان يقول ما كان يمنعك من ذلك هل عصيت أمري، فقال هارون: لا، ولكن المانع أني خشيت أن تقول: فرقت بين بني إسرائيل، فقبل موسى عليه السلام عذره، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره، ولا بالمخالفة لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع، وإن لم يكن التقييد موجوداً في اللفظ كما تقول لوكيلك: اشتري اللحم، ثم تقول: ما منعك من شرائه هل عصيت أمري، فيقول لك لا، بل كان السوق غير قائم، أو اللحم غير موجود والله أعلم.

قال: (**الخامس:** أنه عليه السلام احتج لذم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾.

الدليل الخامس: ما رواه البخاري من أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد وهو في الصلاة فلم يجبه فقال: «ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾» وهذا الاستفهام ليس على حقيقة، لأنه عليه السلام كان يعلم أنه في الصلاة فدل على أنه لمجرد الذم والتوبيخ، ولولا اقتضاء الأمر للوجوب لما كان ذلك، وقد وقع في الكتاب أن أبي سعيد

هذا هو الخدري، وكذا وقع في المحصول وغيره من كتب الأصول ظناً من مصنفها أنه لا أبو سعيد في الصحابة إلا الخدري، وهذا الظن نشأ لهم من شهرة الخدري، وعدم ظروف ذكر غيره على أسماعهم، وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعلي، وليس هو بخدري[1] والقرافي رحمه الله نبه على ذلك: ومن كتبه استفدناه وهو صحيح، وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله، هل روى هذا الحديث من طريق الخدري في شيء من الكتب والأجزاء فقال لا، ووقع الحديث في بعض الكتب منسوباً إلى أبي بن كعب، وليس بجيد أيضاً، وقد نجزت الدلائل الخمس وهي إنما تفيد ثبوتها أن الأوامر الصادرة من الشارع للوجوب، لأنها حقيقة الوجوب بأصل الوضع كما هو المدعي فلا بد من إقامة الدليل على أنها في اللغة كذلك، لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولات أوامر الشارع خص الاستدلال بها وقد قدمنا أن المختار عندنا ما ذهب إليه إمام الحرمين. وليس الشرح موضع تقريره والذب عنه.

---

(١) الخدري هو: سعد بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي. صحابي جليل، كان من الملازمين للنبي ـ ﷺ ـ وشهد معه كثيراً من الغزوات. توفي سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة (خلاصة تهذيب الكمال ١/٣٧١).

أما أبو سعيد بن المعلى: فهو: رافع بن المعلى بن لوذان بن حبيب بن عدي الأنصاري. مات سنة ٧٣ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٣/٩٩).

وهذا الحديث رواه البخاري عن أبي سعيد بن المعلى في تفسير سورة الفاتحة والأنفال. فتح الباري (٩/٢٤٤-٣٧٧) كما رواه الإمام أحمد في مسنده (٢/٤١٢-٤١٣).

والترمذي في فضائل القرآن، والطبري في تفسير سورة الأنفال (١١/٤٦٦).

أدلة القائلين بالندب

قال: احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والندب هو الرتبة، والسؤال للندب، فكذا الأمر.

قلنا: السؤال، وإن لم يتحقق.

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل.

أولها لأبي هاشم القائل: بأن الأمر للندب لا جرم إن في بعض النسخ احتج أبو هاشم، لكن ذلك غير مستقيم لأن الثالث والثاني عن أحد التقريرين كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا تعلق لها لأبي هاشم، وتقرير ما احتج به أبو هاشم أنه لا فرق بين السؤال والأمر إلا الرتبة، فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال للندب، فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على شيء غير الندب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقوله.

هذا تقرير الاحتجاج يعبر بعض الشارحين بأن الأمر لو دل على الإيجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال مذهب الوجوب بل لتقرير مذهبه، فكان الأحسن أن يقال بأن الأمر لو دل على شيء غير الندب، كما أوردناه ولا يخص الوجوب بالذكر.

وأجاب المصنف: أن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً لأن صيغة افعل عند القائل لأنها للإيجاب موضوعة لوجوب الفعل مع المنع من الترك. وقد استعملها السائل، لكلن لا يلزم من السؤال الوجوب. إن الوجوب حكم شرعي يستدعي إيجاب الشبع، ولذا لا يلزم المسؤول القبول.

فإن قلت: إذا دل السؤال على الإيجاب لزم افتراقهما من وجه آخر، إذ إيجاب الأمر يدل على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال.

قلت: إيجاب الأمر أيضاً غير مستلزم للوجوب، لجواز أن يوجد بدون الوجوب، كما إذا أمر السيد عبده بما لا يقدر عليه حساً وشرعاً.

وقد أجاب الأسفرايني أحد شراح هذا الكتاب عن السؤال بأن المعنى تكون الفارق بينهما الرتبة، هو كون إيجاب الأمر يقتضي الوجوب بخلاف السؤال، وهذا فيه نظر إذ هما مدلولان متغايران، على أن هذه المباحث كلها إنما هي على تقدير ثبوت اعتبار الرتبة حتى يكون فارقه، لكنها عند المصنف غير معتبرة أن العلو والاستعلال لا يعتبران كما تقدم، فلدي أجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق نعم. الفرق بين السؤال والأمر عنده، فرق ما بين العام والخاص، فإن السؤال أمر صادر يتذلن والأمر أعم.

وأما قول بعض الشارحين، قد يترتب الوجوب على السؤال كسؤال المضطر وقد لا يترتب، وقد يترتب على الأمر، وهو ما إذا كان صادراً ممن هو له، وكان مقدوراً للمكلف، وقد لا يترتب، وفي تمثيله لترتيب الوجوب على السؤال بحالة الاضطرار نظر، لأن وجوب إطعام المضطر ليس لسؤاله بل لكونه مضطراً حتى لو لم يسأل، وعرف أنه مضطر وجب إطعامه من غير سؤال.

أدلة القائلين بأنها للقدر المشترك

قال: (بأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك.

قلنا: يجب المصير إلى المجاز لما بيننا من الدليل).

احتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب بأنها وردت للوجوب تارة، وللندب أخرى، فوجب أن تكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو رجحان الفعل عن الترك، وإلا فإن كان حقيقة فيها لزم الاشتراك أو في أحدهما لزم المجاز فيهما على خلاف الأصل، ويمكن أن يقرر هذا الدليل على وجه آخر يصير به دليلاً لأبي هاشم على أنه حقيقة في الندب، وذلك بأن تزيد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها في رجحان وجود الفعل مع جواز الترك ثابت حينئذ، ولا نعني بالندب إلا ذلك.

والجواب إنا قد بينا أن الأمر حقيقة في الوجوب كما سبق. فالمصير إلى كونه مجازاً في الندب. وغيره من الوارد واجب لئلا يلزم الاشتراك، والمجاز أولى به.

واعلم أن التقرير الأول: هو الأقرب إلى كلام صاحب الكتات، والثاني: هو ما أورده الإمام وفيه نظر لأن كوننا لانحكم عليه بالوجوب للبراءة الأصلية غير جعلنا إياه حقيقة في الندب، وحكمنا عليه بعد الوجوب لا يقتضي أنه حقيقة في الندب.

أدلة القائلين بالتوقف

قال: (بأن تعرف مفهوماً لا يكون بالعقل، ولا بالنقل: لأنه لم يتواتر، والآحاد لا تفيد القطع قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها الظن، وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق).

احتج من ذهب إلى الوقف بأنه لو ثبت في إحداهما لثبت بدليل الامتناع إثبات اللغة بالتشهي، وذلك الدليل إما عقلي أو نقلي، والأول: لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني: إما متواتر، وهو منتف، وإلا لكان ضرورياً حاملاً لكل أحد من هذه الطوائف وكان النزاع يرتفع من بينهم، وأما الآحاد وهي لا تفيد القطع إنما تفيد الظن وهو في المسائل العلمية غير كان والمسألة علمية إذ هي من قواعد أصول الفقه ولم يجر الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء قاطبة الأبياري شارح البرهان حكاه عنه القرافي، وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين أوقف وهذا الذي نقله الابياري رأيته في كلام القاضي في مختصر التقريب والإرشاد في غير موضعين أجاب بوجهين.

أحدهما: أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيكفي فيها حصول الظن كما يكفي حصول الظن في مقاصدها في العمليات وحاصل هذا الجواب منع كون المسألة علمية وقد اختلف الأصليون في أن هذه ظنية يقينية.

الثاني: أن هذا الحصر ممنوع وسند المنع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقلي كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل يستحق النار ينتج العقل من هاتين الثقليتين أن تارك المأمور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك وكما سبق أيضاً في الدليل الثالث وهو تارك المأمور

به مخالف وكل مخالف معذب فتارك المأمور به معذب، وكما سبق في باب اللغات الجمع المحلي بالألف واللام يدخله الاستثناء والاستثناء ما لولاه لدخل فيدل على أن الجمع المحلي للعموم فقول المصنف كما سبق يحتمل عوده إلى كل واحد من هذه الثلاث، وقد أجيب عن هذا الدليل بجواب ثالث وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه إنما يلزم ذلك إن لو كان العقلي هنا ضرورياً لكنه نظري فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتواريخهم ولا يصل إلى الآخر لعدم أو قلة اشتغاله بذلك، وأجاب بعضهم بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازم عليه، وذلك لأن العقل لا يقتضي الوقف والنقل القطعي غير متحقق والظني لا يفيد فما كان جوابه فهو جوابنا، لكن في هذا نظر إذ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه، واعلم أن المنع الثاني ذكره المصنف قدمه الإمام على الأول وهو أولى على قاعدة أهل النظر مما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول: لا نسلم الحصر سلمنا نختار معرفته بالآحاد، والجدليون يعللون مثل ذلك بأن الثاني هنا مثلاً فيه تسليم للحصر، فلا يحسن منعه بعد ذلك، والله أعلم.

قال: (**الثالثة:** الأمر بعد التحريم للموجوب وقيل: للإباحة لنا، أن الأمر يفيده وورده بعد الحرمة، لا يدفعه قيل: إذا حللتم فاصطادوا قلنا: معارض بقوله: فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين).

هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صيغة افعل: تقتضي الوجوب، فاختلف القائلون بذلك فيما إذا أوردت بعد الخطر، هل هي باقية على دلالتها، أو ورودها بعد الخطر قرينة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب.

الأول: أنها على حالها في اقتضاء الوجوب، وهو اختيار الإمام، وأتباعه منهم المصنف، وبه قالت المعتزلة: وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، والإمام أبو المظفر بن السمعاني في القواطع، ونقله ابن الصباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الطيب، ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي، لكن لم يقل بذلك مطلقاً، وإنما الذي قاله، كما حكاه عنه إمام الحرمين. في البرهان، لو كنت: من القائلين بالصيغة لقطعت بأن الصيغة

المطلقة بعد الحظر مجراه على الوجوب، وكذا قال: في مختصر التقريب الذي نختاره؛ أن الأمر بعد سبق الحظر، كالأمر من غير سبقه، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الحظر كهي من غير خطر يسبق، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف، وها نحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم خطر انتهى.

والثاني: أنها تكون للاباحة ورجحه ابن الحاجب، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وأين التلمساني في شرح المعالم عن نص الشافعي، وكذا نقهل عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصبهاني في شرح المحصول، وقال القاضي في مختصر التقريب أنه أظهر أجوبة الشافعي، وحكاه الشيخ أبو حامد الإسفرايني في باب الكتابة من تعليقته عن الشافعي وقال الشيخ أبو إسحاق للشافعي كلام بدل عليه، وقال ابن السمعاني عليه دل ظاهر قول الشافعي في أحكام القرآن.

والثالث: اختاره الغزالي: وهو إن كان الخطر الشائق عارضاً بعلة وعلق صيغة افعل بزواله مثل: فإذا حللتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بندب أو إيجاب، لكن هذا هو الأغلب، كقوله عليه السلام: كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فادخروا، وأما إذا لم يكن الخطر عارضاً بعلة ولا صيغة افعل، علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الايجاب والندب، وتريد ههنا احتمال الإباحة، وتكون هذه قرينة تروح هذا الاحتمال، وإن لم تعينه، وأما إذا لم ترد صيغة أفعل، ولكن قال: إذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة، قال: وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله: افعل في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقال بها، وهذا المذهب أخذه الغزالي مما حكاه إمامه البرهان، وفي التلخيص عن بعضهم أنه إن ورد الخطر مؤقتاً وكان منتهاه صيغة في الاقتضاء فهي للإباحة، قال: والغرض من مساق الكلام رد الخطر إلى غاية، وهي

كقوله: وإذا حللتم فاصطادوا، ثم زاد الغزالي ما ذكره، وقد قال في التلخيص عن هذا المذهب أنه أسد مذهب لهؤلاء.

والرابع: الوقف وهو مذهب إمام الحرمين: واختاره جماعة واستدل المصنف على ما اختاره، بان الأمر يفيد الوجوب، إذ التفريع على القول بذلك وروده بعد الحرمة غير صالح، لأن يكون معارضاً فإنه كما لا يمتنع الإنتقال من التحريم إلى الإباحة لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب لمنافاة كل واحد منهما للتحريم، فإذا جاز الإنتقال إلى أحد المتنافيين جاز الانتقال إلى الآخر، واحتج القائل بالإباحة بأنها وردت لذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُن﴾[3] وفي الحديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» [4] «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا» [5]، وأجاب في الكتاب بأن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكِين﴾[6] فإنه يفيد الوجوب لأن الجهاد واجب، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الهَدْيُ مَحِلَّه﴾[7] وحلق الرأس نسك، وليس بمباح محض، كذا ذكره الإمام وكذلك قوله عليه السلام «فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي»[8] وإذا تعارضا من هذه الجهة بقي دليلنا على أصله، ولمن يقول:

---

(١) سورة المائدة آية (٢).

(٢) سورة الجمعة آية (١٠).

(٣) سورة البقرة آية ( ).

(٤) رواه الحاكم عن أنس، وابن ماجه عن ابن مسعود (الفتح الكبير ٣٣٤/٢).

(٥) رواه الترمذي من حديث بريدة بلفظ «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليتسع ذوو الطول على من لا طول له، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا».

(٦) سورة التوبة آية (٥).

(٧) سورة البقرة آية (١٩٦).

(٨) حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود من حديث عائشة قالت: «جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقالت: يارسول الله إني أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال النبي ـ ﷺ ـ: إنما ذلك عرق وليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي» (المغني لابن قدامة ٣١٢/١).

بالإباحة أن يمنع استفادة الوجوب في هذه السور من الصيغة الواردة بعد الخطر و يقول: أن الوجوب مستفاد من خارج، فإن قتال المشركين واجب، وكذلك الصلاة بالنسبة إلى المرأة، ثم لما منع منه حصل الإحجام عنه فكان ورود الأمر مفيداً أن نسبب الأحجام زائل، وأن هذا الأمر صار مباحاً ومتى صار مباحاً لزم أن يعود إلى ما كان عليه من الوجوب.

(فائدة) قد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الخطر هل يدل على الوجوب أو الإباحة و يضاهيه مسائل منها الكتابة فهي مستحبة، وإن كانت: واردة بعد خطر، وعن صاحب التقريب حكاية قول، أنها تجب بطلب العبد.

ومنها: النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب، وفي وجه هو مباح مجرد، والأمر به في قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة «لا أنظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» (١) أي يجعل بينكما المودة، وأرد بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة.

ومنها: إذا قال لعبده اتجر صار مأذوناً ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر وارد بعد خطر، وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده، والله أعلم.

(تنبيه) صرح الإمام هنا بأن حكم الأمر بعد الاستئذان حكمه بعد التحريم حتى يقع فيه الخلاف في إفادة الوجوب، ومثال ذلك أن يستأذن على فعل شيء فيقول: أفعله وهذا حسن متجه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله ﷺ إذ سألوه كيف نصلي عليك قال: قولوا الحديث.

قال: (واختلف القائلون: بالإباحة في النهي بعد الوجوب).

الذين قالوا: بأن الأمر الوارد بعد الخطر يفيد الوجوب جزموا القول: بأن النهي بعد الوجوب يفيد التحريم.

وأما الذين قالوا: هناك بأنه يفيد الإباحة فاختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فنهم: من طرد فيه الخلاف وحكم بالإباحة، ومنهم: من قال: لا تأثير

---

(١) رواه الترمذي وحسنه، والحاكم صححه. (نيل الأوطار ١٠/٦).

ههنا للوجوب المتقدم، بل النهي يفيد التحريم، وبه قال الأستاذ، وقال لا ينتهض الوجوب السابق قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب، وادعى الوفاق في ذلك، وفي التلخيص مختصر التقريب والارشاد للقاضي دعوى الوفاق، كما ذكر الأستاذ، فإنه قال في أثناء الحجاج لو صح ما قلتموه للزم أن تقولوا: إذا فرط الإيجاب، وسبق التحتم، ثم تعقبته لفظاً تقتضي تحريماً بما لو قدرت مطلقة أنها لا تحمل على التحريم، وقد قلتم جميعاً أنها محمولة على التحريم انتهى، ولكن الخلاف ثابت مصرح به، وقال إمام الحرمين: أما أنا فسأجب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر، وقد فرق القائلون: بأن النهي بعد الوجوب للتحريم مع قولهم: بأن الأمر بعد الحظر للإباحة بوجوه.

أحدها: أن النهي لرفع المفاسد المتعلقة بالمنهى، والأمر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أشد من اعتنائه بجلب المصالح.

والثاني: أن النهي عن الشيء موافق للأصل الذي هو عدم الفعل، ولا كذلك الأمر لاقتضائه الفعل.

الثالث: أن القائل بالإباحة، ثم إنما دعاه إليها ورود الصيغة كثيراً في الآيات والأخبار بمعنى الإباحة، كما سبق بخلاف النهي بعد الوجوب.

والرابع: أن دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب، لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، والله أعلم.

(فائدة) تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستئذان، وأما النهي عقيب الاستئذان مثل قوله ﷺ لسعد وقد قال له أوصي بمالي كله قال: لا ومثل أيسلم بعضنا على بعض، نعم أيصافح بعضنا بعضاً، قال: نعم، أينحني بعضاً لبعض، قال لا ووقع في السنة كثير من ذلك، فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن الخبر، كأنه يقول: أيقع هذا أو لا وجوابه في الأصل خبر أيضاً يقول: يقع أو لا كقولك: يقوم زيد فيجيب نعم، أو لا: ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعي، كما في هذين الحديثين وأشباههما، فإن القرينة تدل على أن المراد الاستفهام على الحكم الشرعي، أما الوجوب أو

الجواز أو الاستحباب، وقد يكون استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وأرد على ما فهم من السؤال، والظاهر في الحديث.

الثاني: أن المراد الاستفهام عن الجواز، ولذلك كان الانحناء حراماً وقوله نعم: في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل آخر ولا نقدره أمراً بل خبراً، وكذا في حديث سعد الظاهر فيه أنه استفهام عن الجواز، ولذلك في الثلث، قال: الثلث والثلث كثير، فإن نعم مقدرة فيه، ولا نقدره أمراً لأنه ليس مستحباً، لقوله: أنه كثير وليس بنا ضرورة إلى تقديره أمراً وصرفه عن ظاهره، فهذا هو القاعدة في ذلك قررها والدي رحمه، و ينبني عليها مباحث في مواضع كثيرة فافهمها.

قال: (**الرابعة:** الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل: للتكرار وقيل: للمرة وقيل: بالتوقف للاشتراك أو للجهل بالحقيقة.

الأمر: إما أن يرد مقيداً وهو نوعان:

أحدهما: أن يرد مقيداً بالمرة، أو بالتكرار فيحمل عليه قطعاً.

والثاني: أن يرد مقيداً بصفة أو شرط وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله، وأما إن يرد مطلقاً عارياً عن القيود، وهو مسألة الكتاب وفيه مذاهب.

أحدها: أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة. وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، نعم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته واختاره الإمام وأتباعه، منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب، ونص على اختيار القول به القاضي في التلخيص لإمام الحرمين.

وقد عبر المصنف عن المرة بقوله ولا يدفعه، فإنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة، فإنه لو كان للمرة يدفع التكرار إذ هما متقاربان.

والثاني: أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر، ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن شيخه أبي حاتم القزويني، وعن القاضي أبي بكر

وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وذكر الأصفهاني أن العالمي نقله عن أكثر أصحاب الشافعي، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين، وابن الصباغ في عدة العالم والآمدي وغيرهم.

قال صفي الدين الهندي: ثم لا يخفي عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقي، وهو اعادة الفعل الأول، فإن ذلك غير ممكن من المكلف، وإنما المراد مثله، ولك أن تقول ما تريد بقولك ليس المراد إعادة ذلك الفعل الأول، أتريد الماهية مع قيد التشخيص في الأول، أم الماهية وحدها، الأول: مسلم، والثاني: ممنوع لأن الماهية الموجودة في الأول موجودة في الثاني بعينها.

والثالث: أنه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار، وإنما يحمل عليه بدليل، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة، وأكثر الفقهاء، وعن اختيار شيخه القاضي أبي الطيب، والشيخ أبي حامد، ونقل بعض الشارحين تبعاً للأصفهاني في شرح المحصول عن الآمدي أنه قال: وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية، ثم خطا هذا الشارح الآمدي بأن إمام الحرمين إنما يرى الوقف ولا يقضي في الزيادة بنفي ولا إثبات.

واعلم أن الآمدي لم ينقل في الأحكام عن إمام الحرمين إلا الوقف، كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدي، ومنهم من نفى احتمال التكرار، وهو اختيار أبي الحسين البصري وكثير من الأصوليين، ومنهم من توقف في الزيادة ولم يقضِ فيها نفي ولا إثبات، وإليه ميل إمام الحرمين والوقفية انتهى. والظاهر أن نسخة الأصفهاني، وكذلك هذا الشارع من الأحكام سقيمة سقط منها من قوله: ومنهم إلى قوله وإليه، وهذه النسخة التي عندي صحيحة مقروءة على الآمدي وعليها خطه.

واعلم أن صفي الدين الهندي نقل عن أبي الحسين وكثير من الأصوليين المذهب المختار، وهو خلاف ما نقله عنه الآمدي كما رأيت، والذي رأيته في

المعتمد يقتضي موافقة ما نقله الهندي، أو يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عن الآمدي بالأصالة.

والرابع: التوقف، قالوا: وهو محتمل لشيئين.

أحدهما: أن يكون مشتركاً بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة، وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتابه المرصاد الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب.

والثاني: أنه لأحدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع، ولقائل أن يقول: وضعه للمرة وللتكرار كل منهما على حدته وضع للنقيضين، لأن التكرار وحده مع المرة وحدها مما لا يجتمعان، إذ لا تجتمع الوحدة بقيد الوحدة مع الكثرة، ولا يرتفعان إذا هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما، ثم إن الوضع للنقيضين على رأي الإمام، ومن نحا نحوه ممتنع، فكيف يتجه ممن يعتقد اعتقاده أن يجعل التوقف محتملاً، وفي المسألة مذهب خامس حكاه صفي الدين الهندي عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها وإلا فيلزمه الأقل.

قال: (لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرير ولا نقض، وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز، وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات، فيكون تكليفاً بما لا يطاق، و ينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه).

استدل على المختار بأوجه:

أحدهما: أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تقييده بها تكراراً و بالمرات نقضاً، ولو كان دالاً على التكرار لكان تقييده بالمرات تكراراً بالمرة نقضاً والملازمة بينة واللازم باطل الصحة، قولنا: افعل ذلك مرات، وليس فيه تكرار ولا نقض، ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجة إلا على من يدعي أنه نص بالمرة الواحدة، ولا يحتمل التكرار ومن يدعي العكس، أما من يدعي التوقف والظهور في أحدهما فلا يصلح حجة عليه.

الثاني: أنه ورد للتكرار شرعاً مثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ و﴿كتب عليكم الصيام﴾ وعرفاً مثل قول القائل لغيره: احفظ دابتي وأحسن إلى الناس وورد للمرة شرعاً كآية الحج والعمرة، وعرفاً مثل: ادخل الدار، وقول السيد لعبده اشتر اللحم، فحينئذ إما أن يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك أو في أحدهما فيلزم المجاز، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل فيكون للقدر المشترك بينهما، وهو طلب الإتيان بالمأمور. وذلك أعم من أن يكون في المرة الواحدة أو المرات، وحينئذ لا يدل على أحدهما بخصوصه، إلا بقرينة.

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة، وبعض المتأخرين من الأصوليين، كالنقشواني وغيره قد ضعفوه فقالوا: إذا كان موضوعاً للقدر المشترك الذي هو مطلق الطلب، ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له، لأن الأعم مغاير للأخص لكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز مجازاً، وأيضاً فإن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية على رأي الإمام وأتباعه، فإذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج يكون مجازاً لأنه غير ما وضع له فتقرر أن استعمال الأمر في المقيد بالتكرار، وبالمرة مجاز لما قلناه: وهذا بحث صحيح مطرد في كل أعم استعمل في أخص، وبعضهم يفصل فيه فيقول: إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة، وإن استعمل فيه اعتبار خصوصه فهو مجاز، وهذا التفصيل لا حاجة إليه لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص، وقوله: باعتبار سبب في الاستعمال فهو كاستعمال الأسد الشجاع، باعتبار الشجاعة، وإن أراد بقوله: باعتبار أنه لم يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة، لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص.

الثالث: وهو دليل على ضعف القول بالتكرار، لأنه لو كان مقتضياً للتكرار نعم جميع الأوقات، حتى يجب فعل المأمور به فيها، وذلك لعدم أولوية وقت دون وقت، لكنه لا يعم جميع الأوقات لوجهين.

أحدهما: أنه لو عمها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق.

والثاني: أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود وذلك لأن الأمر الأول: قد استوعب جميع الأوقات بفعل المأمور به والثاني: يقتضي الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به أولاً، لا يمكن مع الإتيان به ثانياً: فيرتفع وجوبه لعدم إمكان فعله فيلزم النسخ وهو يأكل قطعاً لأن الأمر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها والأمر بالحج ليس نسخاً للصلاة فثبت ما قلناه من أنه لا يعم كل الأوقات، وحينئذ لا يكون مقتضياً وإنما قيد المصنف بقوله: لا يجامعه ليحترز عما يجتمع معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر.

أما الأول: فلأن القائل بالتكرار يشترط الإمكان كما تقدم.

وأما الثاني: فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الأمر الثاني: مطلقاً غير مخصص ببعض الأوقات شرعاً أو عقلاً، ومثل هذا غير واقع في الشرع، ولو وقع لا لتزم الخصم وقوع النسخ، وأما إذا كان الأمر الثاني مخصوصاً ببعض الأوقات، فلا يلزم منه نسخ الأول بل تخصيصه، ولا امتناع في ذلك على أنه غير واقع على الوجه المفروض.

قال: (تمسك الصديق رضي الله عنه على التكرار بقوله: (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه. قلنا: لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قبل النهي يقتضي التكرار، فكذا الأمر قلنا: الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ. قلنا: وروده قرينة التكرار).

احتج من ذهب إلى أن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه.

أحدها: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، تمسك على أهل الردة من وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى: (وآتوا الزكاة) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار، والجواب بعد تسليم أن الإجماع السكوتي إجماع، أنه لعل النبي ﷺ، بين للصحابة رضي الله عنهم، أن قوله: ﴿وآتوا الزكاة﴾ يفيد التكرار فتمسك الصديق رضوان الله عليه بها

مستنداً إلى ما بينه عليه السلام. وهذا وإن كان خلاف الأصل إذ الأصل أنه لم يبين لكن يجب المصير إليه جمعاً بين الأدلة، وقد يجاب بأن أمر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار بالضرورة من دين محمد عليه السلام أو بأن ههنا مع صيغة الأمر غيرها، وهو أن القاعدة تكرر الحكم بتكرر سببه، وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلما تكررت تكرر وجوب الزكاة، وهذا مقتضى للتكرار غير الأمر.

وثانيها: أن النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه، والجامع كون كل منهما للطلب، والجواب أنه يمكن الانتهاء عن الشيء دائماً لأن فيه بقاء على العدم، وأما امتثاله أبداً أعني استعماله دائماً فغير ممكن، وهذا الجواب من المصنف ربما يفهم اختياره أن النهي يقتضي التكرار بلا خلاف، وقد صرح بعد ذلك بأن النهي كالأمر في التكرار وعدمه ثم لك أن تقول: في هذا الجواب نظر، لأن من قال: الأمر يقتضي التكرار اشترط الإمكان، كما سبق فامتثال الأمر أبداً حينئذ كالانتهاء أبداً من حيث الإمكان، فالصواب في الجواب أن يقال: هذا إثبات اللغة بالقياس، وليس بصحيح سلمنا صحته لكن لا نسلم أن النهي يقتضي التكرار، بل هو على وزان الأمر سلمنا أن يقتضي التكرار لكن مقتضى الأمر اتحاد المأمور به، وذلك يصدق مرة واحدة بخلاف النهي، فإنه لما كان مقتضاه الكف عن المنهي عنه لم يتحقق ذلك، إلا بالامتناع المستمر.

وثالثها: أنه لو لم يدل على التكرار ودل على المرة لم يرد النسخ، لأن وروده إما بعد فعلها، وذلك محال إذ لا تكليف، وإما قبله وهو يدل على البداء، أي ظهور المصلحة بعد خفائها، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى: وورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه، فإن ورد صار بذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز.

قال: (قيل: حسن الاستفسار دليل الاشتراك.

قلنا: فقد يستفسر عن افراد المتواطىء).

إحتج من قال باشتراك الأمر بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفهام فيه فيقال: أردت بأمرك فعل مرة واحدة أو أكثر، وحسن الاستفهام دليل الاشتراك، والجواب أن مدعانا للتواطؤ ويجوز الاستفسار عن أفراد المتواطىء كما إذا قلت: اضرب إنساناً فإنه يحسن أن يقال، عمراً أم زيداً وأعتق رقبة، فإنه يجوز أن يقال: مؤمنة أم كافرة وقد تم شرح ما في الكتاب، وليس فيه تعرض لشيء من شبه القائلين بالمرة، ومنها: أن من قال لغيره: ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلاً، ومنها لو قال لوكيله: طلق زوجتي لم يملك أكثر من واحدة، ومنها لو قيل: صار زيد صدق بمرة فليكن مثله في الأمر.

والجواب عن الأول: أن ذلك إنما يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله، ولهذا لو قيل: ادخل مراراً أصح، ولو عدم الاحتمال لم يصح هذا التفسير وهو الجواب عن طلق زوجتي، وذلك لعدم ظهور الأمر فيما عدا الواحدة، لا لعدم الاحتمال لغة. الجواب عن الثالث: أنه قياس في اللغة فلا يقبل.

(فائدة) استحباب إجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الأول، حتى لو سمع ثانياً فلا يستحب إجابته يظهر تخريج المسألة على أن الأمر هل يقتضي التكرار.

وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسألة وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال يجيب كل واحد لتعدد السبب.

قال: (**الخامسة:** المعلق بشرط أو صفة مثل: وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا، لا يقتضي التكرار لفظاً و يقتضيه قياساً.

أما لأ ول: فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه، ولأنه لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر.

وأما الثاني: فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله).

الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يقتضي تكرار المأمور بـه بتكرارهما من قال: الأمر المطلق يقتضي التكرار فهو هنا أولى، ومن قال: لا يقتضيه اختلفوا هنا، ولا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها، فنقول:

قال الآمدي ومن تبعه: ما علق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدوا، وقولنا: إن كان هذا المانع خمراً فهو حرام، فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً، وإن لم يثبت كونه علة بل توقف الحكم عليه من غير تأثير له كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم، فهو محل الخلاف، انتهى، وهو مقتضى كلام ابن برهان في الوجيز، ووافق عليه صفي الدين الهندي مع تمسكه للصفة بالسارق والسارقة.

واعلم أنه مناف لكلام الإمام والمصنف، إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جار مطلقاً ألا تراهما وقد مثلا للصفة بقوله: والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرقة علة القطع، وكذلك قولها في الدليل الآتي، إن شاء الله تعالى.

الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما أن المانع هنا مانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف للعلية، و ينتجه أن يقال: في الجمع بين الطريقتين أن الأمدي، ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية، والإمام تكلم في أصل المسألة مع المخالفين في الموضعين، وأما ما في شرح هذا الكتاب للاسفرايني من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية العلية فغير سديد. إذا عرفت هذا ففي المسألة مذاهب:

أحدها: أنه لا يقتضي التكرار وهو الصحيح عند الشيخ أبي إسحاق الشيرازي واختاره الآمدي وابن الحاجب.

والثاني: أنه يقتضيه، ولم يزد الآمدي على حكاية هذين المذهبين لأن الثالث يخالف لما قرره من تخصيص محل النزاع بما ذكر.

والثالث: مذهب اقتضاه كلام القاضي في التلخيص مختصر التقريب والإرشاد، وهو أن المعلق بشرط لا يقتضي التكرار دون المعلق بصفة.

قال إمام الحرمين في هذا الكتاب: وهو الذي يضح وارتضاه القاضي.

فإن قلت: هذا مذهب لا يعرف في كتب المتأخرين فما ذلك من كتاب التلخيص على وجوده.

قلت: دل على ذلك أن القاضي لما ذكر أن المعلق بشرط لا يقتضي التكرار، وحكى خلاف الخصوم فيه قال: ومما ذكروه في هذه المسألة أن قالوا: الحكم يتعلق بالعلة والشرط، ثم إذا علق بالعلة تكرر بتكررها، فكذلك إذا علق بالشرط. وهذا الذي ذكروه اجتراء منهم بدعوى مجردة فإننا نقول لهم: خلافننا يؤول إلى صيغة غريبة، وقضية مفهومة، وقد أوضحنا منع إثبات اللغة بالمقاييس ومعظم كلامهم يتردد عل القياس فلم قلتم إن الصيغة المبنية على التعليل يضاهيها الصيغة المبنية على الشرط فاكتفت بذلك وسنفرق بين العلة والشرط في أبواب القياس، انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه، وإلا ما كان يلتزم المخالفة في العلة كما فعل الغزالي، فإنه فرض المسألة في الشرط واختار عدم التكرار ثم أورد من جهة الخصم أن الحكم يتكرر بتكرر العلة والشرط مثلها، فإن علل الشرع أمارات وأجاب بأن العلة إذا كانت شرعية فلا نسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إليها ما لم تعترف به قرينة التعبد بالقياس.

وهذا المذهب الذي ارتضاه القاضي هو المختار لما سنذكره إن شاء الله تعالى.

المذهب الرابع: واختاره الإمام وبه جزم المصنف أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فهنا مقامان:

الأول: أنه لا يفيد لفظاً واستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن ثبوت الحكم مع الصفة، والشرط يحتمل التكرار، ويحتمل عدمه، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء، وذلك أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة، والدليل عليه صحة تقسيم ذلك المفهوم إلى هذين القسمين، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، والمشترك بين الشيئين لا إشعار له بواحد منهما فإذا تعلق الشيء على شيء لا يدل على تكرار التعليق

واعترض القرافي على هذا بأن الخصم قد لا يسلم صحة التقسيم، فدعواها مصادرة على المطلوب.

والثاني: أنه لو قال: لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، لم يتكرر الدخول ولو دل عليه لفظاً لتكرر، كما لو قال لها، كلما دخلت، ثم إذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه في الأمر لأنه إنشاء معلق مثله وأقرب من هذا المثال أن يمثل بقول الرجل لوكيله، وكلتك في طلاق زوجتي ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار.

المقام الثاني: أنه يفيده من جهة القياس، والدليل عليه أن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد علية ذلك الشرط، وتلك الصفة لذلك الحكم كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس، فيلزم أنه يتكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر المعلوم بتكرار علته هكذا قرره هذا المقام شراح الكتاب، ولم أر من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط، فإن كان ترتيب الحكم على الشرط مثله، فهذا الدليل منقدح إلا أنا نمنع ذلك، ولهذا كان المختار عندنا ما نقلناه عن القاضي من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار، والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس.

فإن قلت: علل الشرع علامات، والشروط علامات فما وجه التفرقة.

قلت: لا نسلم أن الشروط علامات بالإعتبار الذي به العلل علامات، فإن المعنى من كون العلة علامة جعل الشارع إياها علامة وجود الحكم، وإن كان الحكم صادراً من الشارع، ومعلوم أن الشرط ليس علامة بهذا الاعتبار، فإن وجوده لا يدل على وجود المشروط أصلاً، وإنما الشرط علامة باعتبار الانتفاء فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم سلمنا كونهما علامتين باعتبار واحد، لكن بالاعتبار الذي في الشرط لا بالاعتبار الذي في العلة، والعلة تتميز عنه حينئذ بالاعتبار الذي فيها، فلا يلزم من اشتراكهما في وجهة واحدة من جهة العلامة اشتراكهما في اقتضاء الحكم، وتكرره عند تكررهما لجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز، قوله: وإنما لم يتكرر

جواب عن سؤال مقدر تقديره، لو صح ما ذكرتم للزم تكرير وقوع الطلاق المعلق على دخول الدار بتكرر الدخول، وليس كذلك والملازمة بينة، أجاب: قولكم، رتب الطلاق على الدخول قلنا: مسلم يكون علة، قلنا: مسلم قولكم فيتكرر، قلنا إنما يتكرر التعليل المعتبر وهو تعليل الشارع، لا تعليل آحاد الناس، فإنما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله، حتى لو صرح بالتعليل بأن قال: طلقتك لأجل دخولك الدار وكانت له امرأة أخرى لا تطلق، وإن وجدت منها هذه الصفة.

قال: (**السادسة** الأمر لا يفيد الفور خلافاً للحنفية، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل: مشترك لنا ما تقدم).

الأمر المطلق هل يفيد الفور بمعني أن تجب المبادرة عقيبه إلى الإتيان بالمأمور به، أما القائل: بأنه يفيد التكرار فلا يحتاج إلى قوله: أنه يفيد الفور، لأنه من ضرورياته، وإنما الكلام الآن بين القائلين، بأنه لا يفيد التكرار، وقد اختلف المسلمون لذلك على مذاهب.

أحدها: أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه، وهو قول معظم الشافعية ونسب إلى الشافعية نفسه، قال إمام الحرمين: وهو اللائق بتصريحاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول، وعليه أبو علي وابنه، وأبو الحسين واختاره الغزالي والإمام وأتباعه، منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب، وهو المنقول عن القاضي، قال إمام الحرمين في البرهان: وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجهيله من لا يراه؛ وهذا الذي قال: إنه بديع من مذهب القاضي، قال في التلخيص: أنه الأصح، وقال: قطع القاضي رحمه الله بإبطال المصير إلى الوقف في هذا الباب، وهو الأصح إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض.

المذهب الثاني: أنه يفيد الفور وبه قالت الحنفية: وقد عزى كما ذكر في البرهان إلى أبي حنيفة نفسه، وقال ابن برهان في الوجيز، لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في نقل المسألة، وإنما فروعها تدل على ما نقل عنهما قال: وهذا خطأ في نقل المذاهب إذ الفروع تبنى على الأصول لا العكس.

قلت: وفي هذا الكلام نظر، فإن المطلع على مذهب إمام. إذا استقرأ من كلامه في فروع شيء المصير إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول جزم الاعتقاد. بأن ذلك الأصل مختاره، ونسبه إليه وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم يقولون: مذهب الشافعي كذا، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه.

ومنهم: من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه، وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي، وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة.

والمذهب الثالث: انه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف، وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان، إن هذا الاطلاق مدخول إذ مقتصاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتبر به، وليس هذا معتقد أحد. هذا كلامهما، ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال: إن من الواقفية في هذه المسألة من قال: لا يجوز فعله على الفور، لكن قال: إن القائل بهذا خالف الإجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع، ونقل ابن السمعاني في القواطع القول: بأنه على التراخي عن ابن أبي هريرة وأبي بكر القفال وابن خيران وأبي علي الطبري صاحب الإفصاح، وصححه ثم قال. إن معنى قولنا: إنه على التراخي أنه ليس على التعجيل قال: والجملة أن قوله: افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب من غير تعرض الوقت.

قلت: وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الأول بعينه.

والمذهب الرابع: الوقف إما لعدم العلم بمدلوله، أو لأنه مشترك بينهما وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله: وقيل مشترك وكان الأحسن أن يقول: وقيل بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين على أن صفي الدين الهندي نقل أن منهم من توقف فيه توقف الاشتراك، ثم افترقت الواقفية، فمن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً، وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن

العهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان، ومن قائل إنه وإن بادر الى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه ممتثلاً وخروجه عن العهدة لجواز إرادة التراخي نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

قوله لنا: أي الدليل على أن الأمر لا يقتضي الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضي التكرار وأشار إلى دليلين.

أحدهما: صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا نقض، كصحة تقييده بالمرة والمرات من غيرهما.

والثاني: وروده مع الفور وعدمه، فيجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما وجعل حقيقة في القدر المشترك، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطاً، وتقدم دليل ثالث، لا يأتي هنا.

قال: (قيل: إنه تعالى، ذم إبليس على الترك، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم.

قلنا: لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل: سارعوا يوجب الفورية.

قلنا: فنه لا من الأمر، قيل: لو جاز التأخير، فإما مع بدل فيسقط أولا معه فلا يكون واجباً، وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد، وهو إذا ظن فواته، وهو غير شامل، لأن كثيراً من الشباب يموتون فجأة أولا فلا يكون واجباً.

قلنا: منقوض بما إذا صرح به، قيل النهي يفيد الفور فكذا الأمر. قلنا: يفيد التكرار.

احتج القائلون بالفور بأوجه:

أحدها: قوله تعالى لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرتُكَ﴾[1] عابه على كونه لم يأت في الحال بالمأمور به وهو يدل على أنه واجب الإتيان بالفعل حين أمر به، إذ لو لم يجب لكان لإبليس أن يقول: ما أوجبت عليّ في الحال فكيف استحق الذم بتركه في الحال. أجاب تبعاً للإمام، بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه على الفور.

---

(١) سورة الأعراف آية (١٢).

قال الهندي: وهو ضعيف، لأن ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به فتخصيصه بأمر آخر غير خلاف للظاهر.

قال: وهذا وإن كان لازماً على كل من يجب بهذا الجواب إلا أن الملام فيه على الإمام أشد لأنه أجاب عن هذا الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص، على أن الآمر للوجوب، والمصنف تبعه في الموضعين، قال الهندي ثم.

والأولى: أن يقال في جوابه أن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل على أنه للفور بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِين﴾(١) فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية والنفخ والجزاء يحصل عقيب الشرط، وإنما أفاد الأمر هنا الفور بهذه القرينة، وهذا الجواب إن صح فلك أن تقول: هذه القرينة هي التي أوجبت للإمام أن يقول هنا لعل قرينة أوجبت، وأما في مسألة الأمر هل يقتضي الوجوب فلا قرينة فكان ما ادعاه الإمام من القرينة موجوداً دون ما ادعاه الخصم، ثم والحاصل أن كلا منهما ادعى قرينة والأصل عدمها وتأيدت دعوى الإمام والمصنف بهذه الآية فصح ما قالاه، وفي صحة الجواب نظر من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط، وليس هنا ما يتخيل دلالته عليه إلا الفاء في قوله «فقعوا» وهي لا تدل عليه إلا إن كانت للتعقيب وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضي تعقيداً.

وقال بعضهم: إن في الآية قرينة أخرى، وهي فعل الأمر في قوله: «فقعوا» إذ هو العامل في «إذا» لأنها ظرف، والعامل فيها جوابها، فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي إياه، وهذا صحيح على رأي الجمهور القائلين بأن العامل في إذا جوابها، ولكن قال بعض البصريين: إن العامل فيها ما يليها حكاه شيخنا أبو حيان في البحر المحيط عند قوله: وإذا قيل لهم لا تفسدوا وهو متجه في هذه الآية لأن ما بعد الفاء لا يجوز أن يعمل فيما قبلها

(١) سورة ص آية (٧٢).

فكيف يتجه في مثل، فقعوا له ساجدين أن يقال العامل في إذا جوابها، بل هذا وأمثاله تصلح اعتراضاً على الجمهور القائلين بهذه المقالة.

الوجه الثاني قوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم﴾[1] فإنه يوجب أن الأمر للفور لأنه بالمسارعة وهي التعجيل بالمأمور به والأمر للوجوب والمسارعة واجبة، ولا معنى لأن الأمر يقتضي الفور إلا ذلك، وحمل المغفرة على حقيقتها في الآية ممتنع، لأن المغفرة من فعل الله تعالى، والعبد لا يسارع إلى فعله محمول على المجاز وهو المأمور به، وفي معنى هذه الآية قوله: فاستبقوا الخيرات وأجاب بأن الفورية لم تستفد من الأمر بل من قوله: سارعوا. يعني من جوهر اللفظ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف بل لمباحث أن يقلب هذا الدليل، و يستدل به على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره، ولقائل أن يقول: لا نسلم تفسير المصارعة بما ذكرتم، بل المسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب، كما تقول: سارعت إلى إنقاذ الغريق، وإن كانت المبادرة إلى ذلك واجبة وذلك أعم من أن يجوز مع ذلك فعله في وقت آخر أم لاثم قولكم الفورية لم تستفد من الأمر بل من مادة سارعوا فيه تسليم لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور بما دل على ذلك من قوله: سارعوا فحاصل ما أجبتم به أنكم سلمتم ثبوت الفور في المأمورات، ولكن قلتم: إن ذلك ليس من مدلول الأمر بل من دليل منفصل، وهذا يحصل به معظم مقصود الخصم أن الفرض الأعظم، إنما هو الأ وامر الشرعية.

وقد يقال: دلالته على وجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة بطريق الإقتضاءفلا يلزم منه وجوب المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة بناء على المقتضى وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله، ولا يعم كل مأمور.

الثالث: لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً، وجوازه إما مع بدل أو لا معه والضمان باطلان:

---

(١) سورة آل عمران آية (١٢٣).

أما الأول: فلأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه، فإذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه هذا التكليف، وليس كذلك بالاتفاق.

وأما الثاني: فلأن ذلك يمنع من كونه واجباً لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل.

الرابع: أنه لم يكن الفور وجاز التأخير لكان إما إلى أمد أي غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخر عنها، أو لا يكون له أمد أي بأن يجوز له التأخير أبداً: والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل.

أما الأول: فلأن ذلك الأمد لا بد له من إمارة يعرفه المكلف بهالئلا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق، ولذلك لم يكن للخصم أن يقول: يجوز أن يكون الأمد غاية مجهولة عند المكلف، لأنه يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته به، وهو تكليف بما لا يطاق، وإذا كان لا بد له من إمارة يعرفها المكلف فتلك الإمارة هي بالإتفاق ظن الفوات على تقرير الترك، إما لكبر السن أو الفرض الشديد، وذلك الأمر غير شامل للمكلفين، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة و يقتلون بغته من غير حصول إمارات للموت، فيلزم أن لا يشملهم الأمر وليس كذلك.

وأما الثاني: فلأن التأخير أبداً يجوز الترك أبداً وتجويز أبداً ينافي الوجوب، وأجاب عن هذين الوجهين بالنقض، بما إذا صرح للمكلف بجواز التأخير مثل أن يقال له أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت أو ولك التأخير فإن هذين الوجهين يطردان فيه مع جواز التأخير بالإتفاق.

قال الإمام: فكل ما جعلوه عذراً في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه وسنذكر ما تحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى. وأجيب عنه أيضاً بالتزام أن الأمد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق، لأنه إنما يلزم إذ لو لم يجز الإتيان به على الفور، أما إذا جاز فعله على الفور فلا يلزم تمكن المكلف من الامتثال في الحال، والتكليف بالمحال هو التكليف بالمتعذر امتثاله من كل وجه.

الخامس: أن النهي يفيد الفور فكذا الأمر بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما، وأجاب بأن النهي يفيد التكرار، ويلزم من ذلك وقت الحال، فأفاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الأوقات لا لذاته، وهذا الجواب قد تقدم مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول: النهي كالأمر في التكرار والفور، فكان الأولى أن يجيب إما بأن النهي لا يفيد الفور أو بأن هذا قياس في اللغة فلا تقبل، وقد استدل القائلون بالفور أيضاً بوجه سادس: لم يذكره في الكتاب وهو طريقة الاحتياط فإنا أجمعنا على أنه لو فعل عقيبه وقع الموقع، ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم إن ثبت لمصادمته للإجماع.

واختلفا في أنه فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة فطريقة الاحتياط تقضي وجوب الإتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين.

وأجاب الإمام: بأنه ينتقض بقوله: افعل في أي وقت شئت، واعترض صاحب التحصيل على هذا الجواب، بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف ثمة، قال الشيخ شمس الدين بن الجزري في شرح أسئلة التحصيل[(١)] إنما قال ذلك لوجهين:

أحدهما: أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً واحتمل أن يكون المراد الفور.

ثانيها: أن الفعل على تقدير قوله: افعل في أي وقت شئت لا خرق في قوله على الفور، ولا على التراخي حتى تنتقض طريقة الاحتياط قال: واعلم أن الوجه الأول: من وجهي الاعتراض على جواب الإمام في طريقة الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل فعلى هذا ينقدح مناقشة ترد كلامه فيقول: إما أن

---

(١) الإمام الجزري تقدمت ترجمته في الجزء الأول، ومن كتبه «أجوبة على أسئلة التحصيل» في أصول الفقه ــ مفقود ــ والتحصيل كتاب ملخص لكتاب المحصول للامام فخر الدين الرازي ــ ألفه سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفي سنة ٦٨٢هـ ووضع فيه أسئلة واعتراضات على الإمام الرازي، وجاء شمس الدين الجزري المتوفي ٧١١ هـ فشرح هذه الأسئلة وأجاب عنها.

(البدر السافر ص ١٧٦، الدرر الكامنة ٦٧/٥، بغية الوعاة ٢٧٨/١، معجم المؤلفين ١٣٨/١٢).

يريد أن طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله: في أي وقت شئت أو لا، فإن أراد الأول لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتأخير، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية، وإن أراد الثاني فليس الجواب أن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف ثمنه ضرورة قيام الخوف على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب أن ذلك بقوله: افعل في أي وقت شئت، والكلام في الأمر بمجرده قال: والإشارة بقوله: ثمة إلى الصورة التي أوردها الإمام، وهي الصورة الأخيرة خارج عن وضع اللغة، فالأولى به أن يقول: ألا خوف هنا.

واعلم أن المنتصر لكلام الإمام أن يقول: مراد الإمام بقوله: افعل في أي وقت شئت، أن هذا القول: لا يعد منافياً لقوله: افعل، بل يكون موافقاً لمقتضاه فلا يتصور طريقة الاحتياط إلا إذا كان الفور راجحاً أو مساوياً أما إذا كان الراجح التوسعة فلا تأتي طريقة الاحتياط وإلا فالإمام ما يجهل أن قوله: افعل في أي وقت شئت غير قوله: افعل من غير ضميمة هذا كله كلام ابن الجزري وفيه نظر يحتاج إلى تطويل، وقال الترمذي: التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب، بل هو من باب الأصلح، ثم قوله: افعل الآن يعد تأكيداً، وفي أي وقت شئت يعد تخفيفاً ومسامحة، قال القرافي: و يرد عليه أن ههنا قاعدة خفية عادة الفضلاء يوردون بسبب إهمالها سؤالاً فيقولون في كلما يقول المستدل فيه هذا ارجح، فيجب المصير إليه أن الرجحان يقتضي أنه أحسن، أما أنه المتعين فلا، الندب هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك، إن فعل الأحسن مستحب، ولا يصل إلى الوجوب، قال: وأهملت قاعدة وهي أن الرجحان إن كان في أفعال المكلفين فكما قالوه، وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك الوجوب والتحتم والروم، بل العقد الإجماع على أن المجتهد عليه اتباع الراجح من غير رخصة في تركه بخلاف الراجح في حق المكلف، إنما هو مندوب، وكذلك الراجح في الاجتهاد في طلب القبلة وطهورة الماء من باب الوجوب إجماعاً ومنه قيد المتعلقات وأروش الجنايات قال: فتأمل هذه القاعدة فهي ظاهرة وهي خفية وبها يظهر بطلان

قوله: إن الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب، لأن هذا رجحان في ذلك لا في فعل المكلف، وأما قوله: افعل الآن تأكيد، وفي أي وقت مسامحة فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي، والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة، لكن الكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح ولوصح ما قاله: لكنا نلزم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ، وإن لم يثبت عندهم صحتها، ونقول للشافعي يجب عليك العمل بالإستحسان احتياطاً، فالمجتهد الناظر في أن الأمر هل يقتضي الفور، ما لم يقم عنده دليل على ذلك ليس له أن يقول بذلك للإحتياط، نعم المكلف الذي توجه الأمر نحوه يستحب له المبادرة احتياطاً أو يجب عليه بحسب ما يؤدي اليه قواعد الاحتياط، وهذا قد قاله هو حيث قال: إن كان في أفعال المكلفين، فكما ذكروه وما نحن فيه من أفعال المكلفين، وأحسن من دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور، أن تقول: من توجه الأمر المطلق نحوه فقد تحققنا وجوب الفعل عليه، وشككنا هل يخرج من العهدة بالتراضي مع القطع، بأنه يخرج عنها بالمبادرة لأنه مأمور بأمر فلا يخرج عن عهدته إلا بيقين، وهذا إنما يتم إذا قطعنا بأن المبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلف، ثم إنه أيضاً يرد في التكرار فيقال للمستدل به يلزمك بهذه الطريقة أن تقول: ان الأمر للتكرار، إلا أن تبين دليلاً قائماً على نفي التكرار بخصوصه.

فائدة: القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر بلا خلاف. ولايجب فيه التعجيل بحال، قال الرافعي: ولو خرج على أن الأمر هل يقتضي الفور لما بعد وإن شرطنا القبول باللفظ في اشتراط الفور خلاف مشهور يتجه تخريجه على هذه القاعدة فيما إذا كانت للصيغة صيغة أمر مثل بع واشتر وما أشبه ذلك.

قال: **الفصل الثالث:** في النواهي وفيه مسائل الأولى النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى: ﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.

لم يذكر المصنف حد النهي لكونه معلوماً من حد الأمر، فكل ما قيل في حد الأمر من تعريف ومختار، فقد قيل مقابلة في النهي، وصيغة النهي عند القائلين:

بالصيغة ترد لسبعة محامل: التحريم، مثل: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾: والتنزيه مثل قوله عليه السلام «ولا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول» والدعاء ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾ والإرشاد ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبدُ لكم تسؤكم﴾ وبيان العاقبة، ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء﴾. والتحقير ﴿لا تمدن عينيك﴾. واليأس ﴿لا تعتذروا اليوم﴾.

والكلام أن صيغة النهي هل هي حقيقة التحريم أو الكراهة أن مشتركة بينهما أو موقوفة على ما سبق في الأمر فالخلاف في أكثر المسائل على وزان الخلاف في مقابلتها من مسائل النهي والمآخذ كالمآخذ، وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب فالمختار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضي التحريم.

واعلم أنه إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي نقيضه فلا يثبت أن النهي للتحريم بل أنه ليس للوجوب لأن نقيض الوجوب لا وجوب، ولما كان في الرأي المختار زيادة، وهو أن النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ووجه الاحتجاج أنه أمر بالإنتهاء عن المنهى، والأمر للوجوب، فكان الانتهاء عن المنهى واجباً، وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم، ولقائل أن يقول: هذا أولا، لا يتم إلا بعد تسليم أن الأمر للوجوب وثانياً: أن التحريم حينئذ لا يكون مستفاداً من صيغة النهي، بل بما دل من خارج، وهو قوله ﴿فانتهوا﴾ بل قد يقال: لو كان النهي للتحريم لما احتيج إلى الأمر باجتناب المنهي عنه، فكان الأمر بذلك دليلاً على أن التحريم غير مكتسب منه، وبهذا يظهر لك أن التحريم مستفاد من الشرع. لا من اللغة، ولم ترد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهى عنه، كما قدمناه في الأمر، إذا قلنا الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء في المأمور به، وهذا هو مذهب إمام الحرمين: الذي اخترناه كما علمت، ثم قال:

(وهو كالأمر في التكرار والفور).

حكم النهي حكم الأمر في عدم دلالته على التكرار وعلى الفور، وقد اختار

يقتضي التكرار مع قوله في مسألة الفور أن النهي يقتضه،
ف فيه، ولذلك وقع للمصنف كما نبهنا عليه، واستدل الإمام
يقتضي التكرار، بأنه يرد للمرة كقول الطبيب للمريض الذي
لا تشرب الماء. ولا تأكل اللحم أي في هذه الساعة، و يرد
ب، ولا تقربوا الزنا فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك، وأما
الآمدي فإنه قال: اتفق العقلاء على أن النهي يقتضي الانتهاء عن المنهى عنه، وإنما خلافاً لبعض الشاذين، وزعم ابن برهان كما نقله عنه الأصفهاني انعقاد الإجماع عليه، وهذا ما جزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع، وهو المختار عند ابن الحاجب، ونحن نوافق القائلين بأنه التكرار في المعنى دون العبارة فتقول: إذا قلت مثلاً: لا تضرب، فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد، ولا يتحقق الامتثال إلا بالامتناع، فكان التكرار من لوازم الامتثال لا من مدلول اللفظ، و ينبغي أن يرد كلام القائل: أنه يقتضي التكرار إلى ما قررناه، وما استدل به الإمام مردود لأن قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم، ولا تشرب الماء، إنما جاء فيه التكرار لقرينة المرض والكلام في النهي المجرد، وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه، لولا الاستدلال بهذا ثم أن المصنف اختار أن النهي لا يقتضي الفور جرياً على قاعدته، ونحن لا نختار ذلك إذ من ضرورات ما قررناه وجوب الترك على الفور.

قال: (**الثانية** النهي شرعاً يدل على الفساد في العبارات، لأن المنهى بعينه لا يكون مأموراً به، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد أو أمر داخل فيه، أو لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لأن الأولين، تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي، من غير نكير. وإن رجع إلى أمر مقارن، كالبيع وقت النداء فلا).

هذه المسألة في النهي عن الشيء هل يدل على فساده، وقد اختلفوا فيه على مذاهب.

أحدها: أنه يدل عليه مطلقاً، قال الأصفهاني، ونقله أبو بكر بن فورك الأصبهاني عن أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة.

قلت: ونقله القاضي في التخليص لإمام الحرمين: عن الجمهور من أصحاب الشافعي، ومالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني أنه الظاهر من مذهب الشافعي، وأن عليه أكثر الأصحاب.

والثاني: أنه لا يدل عليه ونقله في مختصر التقريب عن جمهور المتكلمين والإمام عن أكثر الفقهاء، قال الشيخ أبو إسحاق، وللشافعي كلام يدل عليه.

والثالث: أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبي الحسين، واختاره الإمام و بعض أتباعه.

والرابع: أن النهي إن كان يختص بالمنهى عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده، وإن كان لا يختص بالمنهى عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء، فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن بعض أصحابنا.

والخامس: وهو اختيار المصنف، وإليه يرجع س م جمع من المحققين أنه يدل على فساده في العبادات، سواء نهى عنها لعينها أم لأمر قارئها لأن الشيء الواحد يمتنع أن يكون مأموراً به منهياً عنه، كالصلاة المنهى عنها مثلاً: فإنها لو صحت لوقعت مأموراً بها أمر ندب لعموم الدلائل الطالبة للعبادات، والآمر بها يقتضي طلب فعلها والنهي عنها يقتضي طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن، وأما المعاملات فالنهي أما أن يرجع إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له أو إلى أمر مقارن غير لازم له هذه أقسام.

أولها: بأن يرجع إلى العقد فيبطل أيضاً، وذلك كبيع الحصاة وهو أن قول: بعتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها أو بعتك هذه الأرض من هنا ما انتهت إليه هذه الحصاة وقيل: بيع الحصاة أن يقول: بعيك على أنك بالخيار إلى أن أرمي الحصاة، وقيل: أن يجعلا نفس الرمي بيعاً فتقول: إذا رميت هذه الحصاة فهذا التوكل مبيع بنك بكذا، وعلى الصور كلها البيع باطل.

وثانيها: أن يرجع إلى أمر داخل فيه فيبطل أيضاً، وذلك كبيع الملاقيح، وهي ما في بطون الأمهات من الأجنة فان النهي راجع إلى نفس المبيع الذي

هو ركن من أركان العقد والركن داخل في الماهية، فيكون راجعاً إلى أمر داخل في الماهية.

وثالثها: أن يرجع إلى أمر خارج عنه لازم له فيفسد أيضاً، وذلك كالربا، فإن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد أما في ربا النسيئة والتفوق قبل التقابض فكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر، وأما في ربا الفضل فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو للزيادة وهو معنى خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أم ناقصاً من جملة أوصافه، واحتج المصنف على أنه يدل على الفساد بأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير تكبر عليهم من أحد، فكان ذلك إجماعاً، ولك أن تقول: هذا سكوتي، وليس عند المصنف بإجماع، ولا حجة فكيف يستقيم منه الإحتجاج به.

ورابعها: أن يرجع إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له في جميع الصور، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة، فإنه راجع إلى أمر خارج عن العقد، وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع، بدليل أن جميع الأعمال المفوتة للصلاة كذلك والتفويت أمر مقارن غير لازم، فهذا القسم لا يدل على الفساد فقد عرفت أن جميع الأقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد، اختلفوا فمن قائل يدل شرعاً لا لغة وهو اختيار المصنف حيث قال يدل شرعاً، فافهم ذلك لكن دليله هذا الذي قررناه إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل، وقال قوم. يدل لغة. وقال ابن السمعاني وأما القائلون بأنه لا يدل على الفساد فافترقوا فمن قائل يدل على الصحة، ونقله أبو زيد عن أبي حنيفة ومحمد ومن قائل لا يدل: وقوله، في الكتاب بعينه هو بالباء الموحدة من تحت أي بنفسه وهو متعلق بيكون والله أعلم.

قال: (**الثالثة:** مقتضى النهي فعل الضد، لأن العدم غير مقدور، وقال: أبوهاشم: من دعى إلى زنا فلم يفعل مدح قلنا: المدح على الكف).

هذه المسألة في بيان مقتضى النهي، فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهى عنه فإذا قال: لا يتحرك فمعناه ما يضاد الحركة، وعند أبي هاشم هو نفس أن

لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال وقد وافقه بعض المتكلمين ونقله التبريزي عن الغزالي وأما قول إمام الحرمين في الرد على الكعبي في مسألة المباح الفرض من النهي عن الزنا أن لا يكون ضد من أضداده فلا ينبغي أن يفهم منه موافقة أبي هاشم بل هو حق لا شك فيه، والفرق بينه وبين رأي أبي هاشم أن قولها الفرض يعني به المقصود من التكليف، ولم يقل: أنه المكلف به، كما قال أبو هاشم: والمكلف به هو المحصل لذلك الغرض، فالغرض هو غاية الشيء الذي طلب لأجلها واحتج المصنف على ما ذهب إليه بأن النهي تكليف، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للمكلف، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والعدم الصرف يستحيل أن يكون أثراً للقدرة، وبتقدير أن يكون العدم أثراً يمكن إسناده إلى القدرة، لكن العدم الأصلي لا يمكن إسناده إلى القدرة لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً: وإذا تقرر هذا فمتعلق النهي أمر وجودي ينافي المنهي عنه، وهو المطلوب، وهذا الدليل متوقف على قاعدة، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها الا للمقدور دون المعجوز عنه، ونحن وإن قلنا: بجواز تكليف ما لا يطاق، فانما نقول به في أحكام الربوبية، لا في الموضوعات اللغوية لتحصيل المقاصد العادية. والمحال لا يحصل عادة واعترض على هذا الدليل، بأنكم إن عنيتم بالقدرة ماله أثر يستند ذلك إليه، فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة بل ذلك من الفعل، وأما في الترك فلا وان عنيتم بالقدرة ما يجده من نفسه كل أحد وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه، أنه متى أراد الفعل فعل، ومتى أراد الترك ترك، ويجد من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك، ونمنع أنه غير قادر بهذا الاعتبار، واعترض أيضاً بأن ترك الزنا مثلاً، ليس بعد محض، وإنما هو عدم مضاف فيكون مقدوراً، واحتج أبو هاشم بأن من دعي إلى الزنا فلم يفعله، فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزنِ من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا فعلمنا أن هذا العدم يصلح أن يكون متعلق التكليف، وأجاب المصنف بأن المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وسعه وطاقته، كما عرفت وإنما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف أمر

وجودي، وهو فعل ضد الزنا وإلى هذا أشار بقوله قلنا: على الكف أي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره ونختم المسألة بفائدتين.

أحدهما: فقد عرفت أن الكف فعل على المختار، وفي فروع الطلاق عن الرافعي عن القفال، لو قال: إن فعلت: ما ليس لله فيه رضى فأنت طالق، فتركت صلاة أو صوماً لا تطلق، لأنه ينبغي أنه ترك وليس بفعل: فلو سرقت أو زنت طلقت؟ الثانية وهي المقصود الأهم قد يقال: ما الفرق بين هذه المسألة التي انتهينا منها «وبين المسألة المتقدمة في أن النهي عن الشيء، هل هو أمر بقصده وتقرير السؤال، أنك قد علمت أن الجمهور قالوا: المطلوب بالنهي، فعل عند المنهى عنه، أي الكف عنه، وقال أبو هاشم إغفاء الفعل. واختلفوا أيضاً في النهي عن الشيء، هل هو أمر بضده كما سلف في مكانه، فإذا قيل: معنى قولنا: النهي عن الشيء أمر بضده، هو أن مطلوب النهي فعل الضد وهو أحد القولين في المسألة الأولى: ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتقاء المنهي عنه، وهو القول الثاني: فالمسألتان حينئذ واحدة، وإلا فما الفرق قلنا: قد كنا وعدنا في الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال ضيق المحل هناك عما لورده هنا، وقد أجيب بأوجه.

أحدها: أن الكلام في تلك المسألة بحث لفظي؛ وفي هذه معنوي ذكره الأصفهاني في شارح المحصول.

والثاني: أن قولنا: النهي عن الشيء أمر بضده بحث في المتعلقات بكسر اللام، فإن النهي فنعلق بالمنهي عنه، والأمر متعلق بأمور وقولنا: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه بحث في المتعلقات بفتح اللام.

والثالث: أن البحث في تلك المسألة في دلالة الإلتزام على المنهى عنه، فتقول متى نهى عن الشيء مطابقة دلت على طلب ضده إلتزاماً، والبحث في هذه في دلالة المطابقة ما مدلولها المطابق هل العدم، أو هذه ذكرهما القرافي.

وأعلم أنه قد وقع النظر في هذا السؤال وهذه الأجوبة عندي غير مرة،

وطال الحجاج والذي قلته أنا في مفرق أنه إذا أنهي عن شيء كالزنا مثلاً: فهناك ثلاثة أمور.

أحدها: انتفاء الزنا.

والثاني: الكف.

والثالث: فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به، كالوطىء المباح أو غيره، مما لا يجامع الزنا في آن واحد، إذا تقرر ذلك فنقول كون المطلوب في النهي أو الإنتفاء هو مسألة أبي هاشم، والخلاف فيها قد ينبني على أن شرط المطلوب الامكان أم لا، وعلى أن الإنتفاء مقدور أم لا، وهما مسألتان مختلف فيهما، فإن قلنا ليس من شرط المطلوب الإمكان جاز أن يكون متعلق النهي الانتفاء كرأي أبي هاشم، وإن قلنا شرط التكليف الإمكان وإن الانتفاء مقدور، فكذلك أيضاً وإلا يقين أن يكون المطلوب في النهي هو الكف.

وأما كون النهي يقتضي الأمر بضده أو فمعناه أن طلب الكف عن المنهى عنه أو طلب انتفائه على اختلاف القولين:

هل يستلزم الأمر بضده الذي لا يتم الكف أو الإنتفاء إلا به، كما لوطىء المباح مثلاً أم لا، وهذه هي المسألة الأخرى والخلاف فيها مبني على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لا على ما أثبتت عليه المسألة الأولى: فالمسألتان مختلفتان ليست إحداهما عين الأخرى، ولا مستلزمة لها ليس القولان القولين، فإن القائلين بأن مطلوب أمر بالضد الذي هو لا يتم الكف إلا به، أمر، وكذلك القائلون بأن مطلوب النهي الذي انتفاء الفعل، ويمكن أن يخلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو أمر بالضد الذي لا يتم انتفاء الفعل إلا به هذا فرعنا على أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده.

أما إذافرعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد وأريد بالضد الكف أو الإنتفاء فهي غيرها أيضاً لأن خلاف مسألة أبي هاشم هو في أن مطلوب النهي هل هو الكف أو الإنتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهي الذي هو طلب الانتفاء أو الكف أمر أم لا نعم الخلاف في هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف في مسألة أبي هاشم حتى إذا قلنا بمذهب أبي هاشم لم يكن النهي أمراً

بلا خلاف لأن الأمر طلب فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً، وإذا قلنا بمذهب غير أبي هاشم أمكن الخلاف في أن النهي الذي هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لأن الكف فعل لكن يلزم القائلين بأن النهي أمر بالكف أن يكون النهي نوعاً من الأمر، وإن فرعنا على أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الإنتفاء إلا به، كالوطء المباح مثلاً صارت المسألتان واحدة إلا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو أن مطلوب النهي الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه في أن مطلوب النهي فعل الضد الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به أم لا ويتلخص من البحثين أن في المسألة حينئذ ثلاثة مذاهب:

أحدها: مذهب أبي هاشم:

الثاني: أن مطلوب النهي هو الكف:

الثالث: أن المقصود في النهي فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم.

ويتضح به ما قررناه من الفرق بأن الكف فعل أعم من جميع الأضداد لأنه لا ضد إلا وهو مشتمل على الكف فإذا قلنا: في هذه المسألة المطلوب بالنهي الكف أوردنا الضد الأعم.

وقولنا: في المسألة الأخرى النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده، المراد به الضد الخاص الذي لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به، ويكون من نهى عن شيء حينئذ عند القائل بأن النهي عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين أعم وأخص الكف وفعل يحصل في ضمنه الكف، فالمنهى عن الزنا مأمور بالكف عنه، وبفعل يشتمل على ذلك الكف ويلزم على ذلك الكف، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين الأعم والأخص لتعلق الأمر بهما، وأن يصح نذره فلو قال: لله على أن أفعل فلا يضاد الزنا، وهو الفعل الفعلاني، وعين فعلاً لم يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلا لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضمن النهي عن الزنا هذا ما كنت أقرره في الفرق، ثم حضر عندي في الحلقة بعض الفضلاء، وحصل البحث في هذا الجواب وفي الأجوبة المتقدمة أعني جواب شارح وجواب

القرافي وأنها على هي صحيحة فكتبت أسأل والدي رحمه الله عن السؤال من أصله، وذكرت الأجوبة، وأنه هل يحصل الجواب بشيء «منها وهل يمكن أن يقال في الجواب هذا الوجه الرابع: الذي قررته وأنه هل يمكن الإعتراض على هذا الجواب الرابع: بأن الكف على الزنا مثلاً، وإذا كان فعلاً يغاير الزنا كان ضداً له و يكون حينئذ أخص من مطلق ضده، فلا يحسن.

أولاً: هناك ثلاثة أمور، الانتفاء والكف، وفعل الضد لأن الكف حينئذ فعل ضد والمغايرة بينهما مغايرة العام والخاص، أو يقال الكف أعم لأن كل فعل غاير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا أو يقال: هما متباينان، وإذا لم يثبت أنهما متباينان، وكانت مغايرتها مغايرة العام والخاص أنقدح الإعتراض على هذا الجواب.

ثانياً: بأنهم في تلك المسألة قالوا النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده، والكف الذي جعل مطلوب النهي في هذه المسألة يصدق عليه أنه أحد الأضداد، فحصل الأمر أنهم قالوا: هناك المطلوب واحد بهم من أمور متعددة وهي الأضهاد وهنا شخصوه في الكف المسؤول، الجواب عن هذا كله. والمسؤول أيضاً النظر في وجه الصواب في مسألة أبي هاشم هل هو معه أو مع الجماهير فكتب أحسن إليه ما نصه الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم، فالجمهور على المطلوب بالنهي فعل عند المنهى عنه، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل، وما يضمنه آخر السؤال هل الصواب معه أو مع الجماهير، فالجواب أن قول: الجمهور المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكونه الخلل في ذلك من جهة من عبر عنهم، فإن النهي قسيم الأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً، ولكان النهي من الأمر، وقسم الشيء لا يكون قسيماً منه، ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده، وكل من الفعلين الفعل والترك يصح أن يؤمر به، وأن ينهي عنده مثاله السفر والإقامة ضدان، والتارك للسفر متلبس بالإقامة قبل الترك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر فيه بحيث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حيز مسبوق بالحصول في غيره أو هي نفس لانتفال من حين إلى حين وفيه قولان للمتكلمين

وإن كان كلٌ منهما يلزم الآخر، فمتى انتقل من حيز فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد إنتقل بكل من المحصولين أمر ثبوتي يمكن أن يعقل وحده والانتقال: أمر نسبي لا يعقل بينهما، فكذلك المنهى عنه ارتكابه شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصوره إلى غيره والإنتهاء شيء.

ثالثاً: وهو عندي هو المطلوب بالنهي، لا كما قاله الجمهور. ولا كما قاله أبو هاشم «وعندي أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته، ولكن العبارة عنهم لم نحرر، فارذا قلت: لا تسافر فقد نهيته عن السفر، وانهي يقتضي الانتهاء لأنه مطاوعة نقول: نهيته فانتهى، والإنتهاء هو الإنصراف عن المنهى عنه وهو الترك وهو الإنزجار المطاوع لزجر والإنكفاف، وما أشبه ذلك، ولغة العرب تشهد لهذا والمعقول أيضاً يشهد له و يفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا لا تسافر و بين قولنا: أقم وإن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر معها السفر، وأن لا تسافر نهي وزجر عن السفر، فمن أقام قاصداً ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر، ومن لم يخطر له السفر بالكلية إلا يقال: له إنتهى عن السفر لا، و يقال له مقيم والانتهاء أمر معقول وهو فعل و يصح التكليف به، وكذلك في جميع المناهي الشرعية كالزنا والسرقة والشرب ونحوها المقصود في جميعها الإنتهاء عن تلك الزوائل، ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل غير ذلك، ومن لازم ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد إضداد المنهى عنه، فالعبارة المحررة أن يقال: إن المطلوب بالنهي الإنتهاء، و يلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه، ولا يعكس، فيقال: المطلوب ضد المنهي عنه، و يلزم به الإنتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب، فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء، كفره أو لا المنهى عنه، ثم انتهاؤه عنه، والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالإيمان الترتيب بينه و بين الإنتهاء عن الكفر ليس في الزمان، وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة نقسم العلية عن المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم

بالرتبة تقدم العلية عن المعلولية، حتى لو فرض أن الإنتهاء يحصل دون فعل الضد حصل المطلوب به، ولم يكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في الأفعال وكل ما يتلبس به الإنسان، والمقصود بالذات هو الإنتهاء، وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالإلتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم، ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً عن ضده، ومتى أتى بصيغة أمر في مبنى الإنتهاء كقوله: أترك فهذا لفظه لفظ أمر ومعناه معنى النهي و بينهما فرق، وهو أنا قلنا: أن الإنتهاء له طرفان.

احدهما: من جانب المنهي عنه.

والثاني: من جانب ضده الذي به يحصل الإنتهاء فقوله: لا نفعل جانب المنهي عنه أقوى وقوله: أترك الجانب الآخر فيه أقوى ولا مانع أن يترجح أحد الجانبين على الآخر، وإن كانا جميعاً مقصودين، أما إذا محض الأمر بهذا الضد أو بذلك فلا نهي البتة، وقد لا يستحضر معه الطرفان الآخر فعلى ما قلناه، ينبغي أن يجعل كلام الجمهور، ومن عبر عنهم بتلك العبارة فإما غير مقابل لمعناها، ولها قصده تقريب المعاني إلى الطالب المبتدي، فإن التعمق في المعاني يضر المبتدي، ومن آداب المعلم أن يربي الناس بصغار العلم قبل كباره، وأما قول: أبي هاشم أن المطلوب نفس أن نفعل: فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول: لأن حرف النهي ورد على الفعل، فقد طلب منه عدمه. لكن نفس أن لا يفعل: عدم محض فلا يكلف به ولا يطلب، وإنما يطلب من المكلف ماله قدرة على تحصيله فلعل مراد أبي هاشم العدم الذي هو من الإنتهاء والانتهاء فعل، فان أراد ذلك تقارب المذهبان، و يكون الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به وأبو هاشم نظر إلى المقصود به، وهو إعدام دخول النهي عنه في الوجود، وإن لم يرد أبو هاشم ذلك وأراد أن العدم المحض الذي لا صنع للمكلف في تحصيله فهو باطل، إذا عرف هذا فقول خارج المحصول، أن هذه المسألة لا يشتبه، بأن النهي عن الشيء أمر بضده، لأن الكلام في ذلك لفظي وفي هذه معنوي ليس بجيد، أما أولا فلأنه ليس الكلام في تلك لفظياً فقط بل لفظياً ومعنوياً وحقيقة

النهي والأثر أمران نفسانيان يعبر عنهما بلفظ الكلام في حقائقهما، وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضي أن المطلوب المعنوي مأمور به على ما قال فيحصل الاشتباه، وأما الذي قاله القرافي فالوجه الأول صحيح ولكنه لا يفيده بجواب، ولا شك أن المتعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المسألتين في الأخرى.

وأما الوجه الثاني: فقوله أن النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح وقوله: المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه؛ لكنه موافق لظاهر كلام الأصوليين فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافي ينبغي أن يكون هو العمدة عل ظاهر كلام الأصوليين؛ لكنا: لا نوافق عليه لما قدمناه فالمختار عنده في المسألتين أن الكلام في الإلتزام لا في المطابقة؛ وحينئذ نقول: وأقدم على زيادة في بيان ما كنا فيه أن النفي له في اللغة معنيان.

أحدهما: فعل الفاعل النفي تقول: نفيت الشيء فأنتفى؛ وهذا هو أظهر المعنيين.

الثاني: نفس الإعفاء تقول: نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا المعنى الثاني؛ يكون النفي والإثبات نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ و يكون المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء؛ وأما إذا أردت بالنفي نفيك الشيء و بالإثبات اثباتك له فيكونان ضدين لا نقيضين؛ لأن قد لا تنفى ولا تثبت؛ وهذا البحث ليس مما نحن فيه؛ ولكنه يحتاج إلى تصوره بحث آخر منه وهو العدم تارة يكون عنده الشيء في نفسه من حيث هو هو من غير نظر إلى معدم وتارة يكون عدماً غير، والعدمان في حقيقتها سواء ولكن الأول بلا فاعل والثاني: بفاعل؛ وفعل ضده كذلك فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنهي الأول والجمهور يرون أن المطلوب بالنهي الثاني: والحق معهم لأنه الذي يصح به التكليف؛ فالعدم من حيث هو أمر، وعدم الزنا من حيث هو اخص منه؛ ولا فعل معه البته؛ وهو الذي يقول: أبو هاشم أنه مطلوب؛ وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف النفس عنه شيء ثالث: أخص من الثاني: أي: هو اخص من الأول: وفيه أمران.

أحدهما: طرف العدم.

والثاني: طرف الفعل المحصل له وهو من الطرف الأول ليس بشيء لأنه عدم، «ولا يكلف به من الطرف الثاني: ثبوت لذلك اطلقنا في كلامنا عليه اسم الشيء فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور؛ وفعل الفاعل: من حيث هو مع قطع النظر عن العدم الحاصل به أمر رابع: وهو أمر وجودي لا عدم معه» وهو الذي يراد غالباً بالضد فهذا هو المراد بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده، وإذا علمت هذه الأربعة فاعتبرها تجدها في سائر الأمور، فكل أمر لك إقبال عليه وإنصراف عنه، وتلبس بفعل غيره وفي الإنصراف عنه نسبتان، والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الخبر الثاني، لاجرام قال أن المطلوب بالنهي فعل ضده، ونحن نرى أن الحركة هي الإنتقال من الخبر الأول: إلى الخبر الثاني: لاجرام قلنا إن المطلوب بالنهي الإنتهاء وهو الإنصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الأول: فإن فعل غيره قاصداً به الإنتهاء كان متمثلاً، وان فعل غير قاصد الإنتهاء لم يكن ممتثلاً، ولكنه لم يأثم لأنه لم يرتكب المنهى، والمقصود هنا في الحقيقة، إنما هو عدم المنهى عنه ولو كان المقصود أن يضم إلى العدم شيئاً آخر لكان من لم يزن، ولا قصد الإمتثال ولا نقول: عدم الذم بكونه عاملاً عن النهي فإنا نعرضه فمن استحضر النهي، ولم يفعل المنهى عنه، ولا قصد شيئاً، فإنه لا يذم ولا يحمد وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه، ثم كفها عنه، وليس كذلك وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به، وقد أطلنا في ذلك فلنرجع إلى غرضنا، ونقول قولهم: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه مرادهم به الضد العام وهو الإنتهاء الحاصل بواحد من أضداده المنهى عنه، وقولهم النهي عن الشيء أمر بضده قد بينوا أنه بطريق الإلتزام مرادهم به الضد الخاص، وهو أحد الأضداد الذي يحصل الإنتهاء به وبغيره؛ فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى لكنه لا يكون تكراراً فلا يكون مسألة واحدة بل هما

مسألتان؛ وإن لزم من معرفة حكم إحداهما معرفة حكم الأخرى فلا يضرنا ذلك وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أو لا وليس ذلك في المحصول، وإنما في المحصول أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وتكلم غيره في النهي عن الشيء وهل هو أمر بضده فلو جعلنا مسألتين مترجماً عنهما؛ ربما كان يرد السؤال، ولكنا نعمل لذلك بل نبهنا على هذا في أثناء مسألة؛ ولا مانع أن ننبه في أثناء مسألة على ما تضمنه مسألة أخرى؛ ولا يقال: أنهما مسألة واحدة متكررة؛ والحاصل أنه إن أريد بالضد الضد العام فالكف والإنتفاء ضد عام فيلزم مع إحدى المسألتين الأخرى، ولكن الإمام لم يضعها مسألتين فلا سؤال عليه وهذا التقرير هو الحق، وإن أريد بالضد الخاص، فيصح ما قاله السائل في قوله: هل يمكن أن يقال: إلى آخره، والحق المراد بالضد الضد العام، فر يمكن أن يقال: وإنما الجواب ما قاله القرافي في الوجه الثاني: من كلامه مع ما فيه مما قدمناه، وأما القول: إن نفس النهي عن الشيء نفس الأمر بضده فهو قول ضعيف، وقول السائل إنه يتلخص قول الثالث: إن مقصود النهي فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء عجيب، لأن الكف أو الإنتفاء أعم فكيف يوجد الأخص بدونه، وتصحيح كلام السائل في ذلك أن يقول: ليس بكف فقط، وانتفاء فقط والله أعلم.

هذا آخر ما ذكره والدي أيده الله، ولا ينبغي أن يمل التطويل في هذه المسألة ففيه من الفوائد ما لا يوجد في سواه.

قال: (**الرابعة:** النهي عن أشياء إما عن الجمع كنكاح الأختين أو عن الجميع كالزنا والسرقة).

النهي عن متعدد ولا أقول عن أشياء لأنها جمع وقلة ثلاثة، والمثال الذي أورده في اثنين، إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الإجتماعية دون المفرد أن على سبيل الانفراد، كالنهي عن نكاح الأختين، وكالحرام المخبر عند الأشاعرة، فإنه يجوز عندنا أن يحرم واحد لا يعنيه، وخالفت المعتزلة وأما

عكسه، ولم يذكره في الكتاب ولا رأيت من ذكره، ومثاله ما جاء في الحديث الصحيح من النهي، أن يلبس نعلاً واحداً بل أما أن يلبس نعلين أو ينزعهما فهذا نهي عن كل فرد يفيد عدم الاحتجاج، وأما أن يكون نهياً عن الجمع: أي عن كل واحد سواء كان مع صاحبه ومنفرداً، وذلك كالزنا والسرقة والله أعلم.

الباب الثالث
في العموم والخصوص

الفصل الأول في العموم. العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه فصول، الفصل الأول: في العموم. العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

نفتح الباب بعد حمد الله تعالى بمقدمات ثم نلتفت إلى ما ذكره.

المقدمة الأولى: العموم هو لغة الشمول وهو من عوارض الألفاظ حقيقة بلا خلاف، وأما المعاني فأتوا وأبعدها أنه لا يصدق عليها لا حقيقة ولا مجازاً، وثانيها أنه يصدق عليها مجازاً، وهو المختار ونقله الآمدي عن الأكثرين واختاره، وثالثها وصححه ابن الحاجب أن يصدق عليها حقيقة أيضاً واحتج الأكثرون بأنه لو كان حقيقة لاطرد لكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها كزيد وعمر، فإنها لا توصف بحقيقة ولا مجاز، واحتج من قال يصدق عليه حقيقة بأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى نقول: نظر عام، وحاجة عامة وعم المطر الأرض والأمير بالعطايا، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وأجيب بأن من لوازم العام أن يكون متحداً.

ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة، والعطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر، وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها، وكذلك الكلام في النظر العام والحاجة العامة وغاية الأمر تعارض الاشتراك والمجاز أولى من الاشتراك لما مر.

المقدمة الثانية: اصطلحوا على أن المعنى يقال له أعم وأخص، واللفظ يقال له:

عام وخاص، ووجه المناسبة أن أعم صيغة أفعل التفضيل، والمعاني أفضل من الألفاظ فخصت بصيغة أفعل التفضيل قاله القرافي ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضاً.

المقدمة الثالثة: مدلول العموم كلية لا كل ولا كلي و بيان يتوقف على معرفة الكل، والكلي والكلية والجزء والجزئية، أما الكل فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه كالخمسة مع العشرة فالجزء بعض الكل.

كقولنا:

كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق.

وأما الكلي: فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون، وإن شئت قلت. القدر المشترك بين جميع الأفراد كمفهوم الحيوان في أنواعه والإنسان في أنواعه، فإن الحيوان صادق على جميع أفراده و يقابله الجزئي كزيد، وحاصله أن الكلي مع قيد زائد وهو تشخيصه، فلك أن تقول: الكلي بعض الجزئي.

وأما الكلية: فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد، بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا: كل رجل يشبعه رغيفان غالباً فإنه يصدق باعتبار الكلية أي كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالباً، ولا يصدق باعتبار الكل أي المجموع من حيث هو مجموع، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير عديدة، لأن الكل والكلية يتدرج فيها الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة وجميع ما في مادة الإمكان، وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع، والكلية يصدق من حيث الجميع وفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد، والجميع الحكم على كل فرد فرد و يقابلها الجزئية وهي الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين كقولك: بعض الحيوان إنسان، فالجزئية بعض الكلية، إذا عرفت ذلك فسمى العموم كلية لا كل وإلا لتعذر الإستدلال به في النفي والنهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده.

كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النفي والنهي، إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحينئذ يستدل بها على أي فرد شئناً من الأفراد في النفي والنهي، فانما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي، لا في الأمر وحين الثبوت فمدلول العموم كلية لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده عند القائلين به إجماعاً فإن قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾دال على تحريم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع، وليس معناه ولا تقتلوا مجموع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصياً بقتل الواحد، لأنه لم يقتل المجموع، إذا تقرر هذا فهنا سؤال قوي شغف به الشيخ أبو العباس القرافي، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفراده نحو زيد المشترك مثلاً من المشتركين.

لا يمكن أن يكون بالمطابقة، ولا بالتضمين ولا بالالتزام، وإذا بطل أن يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمنا، والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة، إنما قلنا: لا يدل عليه بطريق المطابقة لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكماله، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون الدلالة عليه مطابقة.

وإنما قلنا: لا يدل بالالتزام لأن الدلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه، ولازم المسمى لا بد وأن يكون خارجاً عن المسمى، وزيد ليس بخارج عن مسمى العموم، لأنه لو خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء فدل على أنه لا يدل بالمطابقة، ولا الالتزام، وإنما قلنا: لا يدل بالتضمن لأن دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلا لأنه مقابلة، ومدلول لفظ العموم ليس كلا، كما عرفت فلا يكون زيد جزءه فلا يدل عليه تضمنا.

فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات القاصرة فيها تبطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً، وقد سار هذا السؤال غوراً ونجداً ولم أر من أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح المحصول

فقال: أنا حيث قلنا: أن اللفظ، إما أن يكون دالاً بالمطابقة والتضمن، أو الالتزام فذلك في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين.

وذلك لإثباتي ههنا فلا ينبغي أن يطلب ذلك.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قوله: (اقتلوا المشركين) في قوة جملة من القضايا وذلك لأن مدلوله اقتل هذا المشرك، واقتل هذا المشرك إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن ما يدل على قتل زيد المشرك، لا بخصوص كونه زيداً بل بعموم كونه فرداً ضرورة تضمنه لقتل زيد المشرك، فإن من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين، قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة، قال فافهم ذلك، فإنه من دقيق الكلام، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة.

(فائدة) إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كلية لا كل فافهم ذلك في الضمائر بأسرها وصيغ المجموع النكرات فإذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل بل المراد بهذه الواو التي هي ضمير في أخرجوا كل واحد على حالة وكذلك الخبر بالنفي مثل لا أغضب عليكم فالمراد ثبوت الحكم لكل فرد مما دلت عليه هذه الكاف وكذلك جموع النكرات، فإذا قال لأكرمن رجالاً اليوم فالمراد إكرام كل واحد واحد مما دل عليه رجال، ومنه قوله تعالى (عليكم أنفسكم) أي على كل واحد واحد بنفسه وليس المراد المجموع وإذا تقرر ذلك فنقول إذا قال القائل اقتلوا زيدا فقد أمر كل فرد فرد بقتل زيد لان في اقتلوا ضميراً يعود على كل فرد فرد كما قلناه وإذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره في قوله مثلاً (أقتلوا المشركين) عمومان أحدهما في المشركين.

والثاني في المأمورين بقتلهم، ودلالة العموم كلية كما عرفت فيكون أمر كل فرد من المؤمنين بقتل كل فرد من المشركين والفرد الواحد لا يقدر أن يقتل كل

فرد من المشركين، فيكون ذلك تكليفاً بالمستحيل وهو غير واقع وقد قال الأصفهاني شارح المحصول في جوابه أن هذا، وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال والدي أيده الله، وعندي أن السؤال لا يستحق جواباً لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين.

المقدمة الرابعة: المتأخرون أو من قال منهم زعموا أن العام في الأشخاص مطلق باعتبار الأزمان والبقاع والأحوال والمتعلقات وقالوا: لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها فإذا قال (اقتلوا المشركين) عم كل مشرك بحيث لا ينفي فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال الهدنة والذمة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت أو الأحد مثلاً وقد شغف الشيخ أبو العباس القرافي بهذا البحث، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان، لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به في صورة وقد وافق على هذه القاعدة الآمدي فإنه قال في الكلام على قول الصحابي هل هو حجة جواباً عن الاحتجاج بقوله عليه السلام، «أصحابي كالنجوم بأيهم أقتديتم أهتديتم» ما نصه الخبر الأول، يعني هذا وإن كان عاماً في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء به في كل ما يقتدي فيه، انتهى، وردها جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العمدة، وأستدل بحديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة، على أن أبا أيوب وهو من أهل اللسان، والشرح فهم المعموم في الأمكنة يعني فيكون العام في الأشخاص عاماً في الأمكنة على خلاف ما قرره القرافي وهذا هو الذي اقتضاه كلام الإمام فإنه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال سائل قلنا، لما كان أمراً بجميع الأقيسة كان متناولاً لا محالة لجميع الأوقات، والأقدح ذلك في كونه متناولاً لجميع الأقيسة، وقد وقع لي مرة في التمسك لردها بحديث ابن المعلى حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه الصلاة والسلام، ألم يقل الله الحديث فقد جعله ﷺ عاماً في الأحوال، لأنه احتج عليه بالآخر هو في حالة

الصلاة لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال، إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا، فإنها ظرف، والأمر معلق بها وهي شرط أيضاً والمعلق على شرط يقتضي التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات، و يلزمها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه القاعدة، إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله (اقتلوا المشركين) لا فيما إذا كان فعلاً في سياق النفي كما لو قيل لا نقتل مسلماً فإن الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه، وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاماً في الأزمان لأن حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم، والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حق لا سبيل إلى المصادمة بمنعها، ولكن ما جعله القرافي لازماً عليها غير مسلم له وذلك لأن المقصود أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع. بمعنى أنه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى، أما في أشخاص أخر فيعمل به، لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص، أن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه والتوفيه بإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زان يجلد، إذا جلدناه لا نجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى، إلا إذا زنا مرة أخرى، لان تكرر جلده لا دليل عليه، والفصل مطلق هذا ما قرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي، ونقله عنه والدي أطال الله بقاءه في كتابه أحكام كل وهو من أنفس مختصراته.

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة، و به يظهر أن لا إشكال عليها، ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإمام، ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والدي أيده الله وقد يعترض على هذا التقرير بأن عدم تكرار الجلد مثلاً معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار، وبأن المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه، وهما غير أن فلا يصلح أن يكون ذلك تأو يلاً لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن يهذب هذا الجواب، ويجعل العموم والاطلاق في لفظ واحد، بأن يقال المحكوم عليه هو الزاني مثلاً أو المشرك فيه أمران.

أحدهما: الشخص.

والثاني: الصفة كالزنا مثلاً وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص، لا عموم الصفة والصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع، أي كل شخص حصل منه مطلق زنا حد وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ورجع العموم والاطلاق إلى لفظة واحدة، باعتباره مدلوليها من الصفة والشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم أنه مع هذا لا نقول كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مسماها لأنه يلزم منه إخراج بعض الأشخاص نعم لو حصل استغراق الأشخاص لم يحافظ مع ذلك على عموم الصفة لا طلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول». الاستقبال مطلق، وبدخول النهي عليه صار عاماً، فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم، فأدرجه في النهي من جهة إرادة العموم، لا من جهة عموم موضوعه.

المقدمة الخامسة: اتفقت النحاة على أن أربع صيغ من جموع التكسير، وأن جموع السلامة مذكراً كان أو مؤنثاً للعلة، وهي العشرة فما دونها، وهي التي يجمعها قول الشاعر:

بأفعل وبأفعال وأفعلة ... وفعلة يعرف الأدنى من العدد
وسالم الجمع أيضاً داخل معها ... فهذه الخمس فاحفظها ولا تزد

نحو أفلس وأحمال وأرغفة وصبية ومسلمين ومسلمات.

واتفق الأصوليون القائلون بالعموم وهم أكثر حملة الشريعة، على أن صيغة المشركين وما شابهها للعموم، وكذلك الأحمال والأرغفة، فقد يقال هذان فرقتان عظيمتان تنقل عن العرب، وكل واحدة نقلت، عكس ما نقلته الأخرى فأين العموم الذي هو غير متناهي الأفراد من العشرة فما دونها، ولا سبيل إلى تكذيب كل واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فما وجه الجمع بين كلاميها، والجواب ما ذكره امام الحرمين، وقال: إنه الذي استقر عليه نظره في

محاولة الجمع بين مسالك الأئمة في ذلك، وهو أن قول النحاة إنها للعشرة، فما دونها انما هو فيما إذا كان الجمع منكراً نحو مشركين وأحمال ونقل الأصوليين، انما هو حال التعريف بالألف واللام فإنه حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة رجل المنكر، فإنه للواحد من بني آدم وبالتعريف يعم كل فرد، وأما الجمع حال التنكير، فلا يقول، فيه بالتعميم إلا من شذ، كالجبائي أو ممن حمل المشترك على معنييه، وجعل ذلك من باب العموم، فالسؤال عليه منقدح يحتاج إلى جواب.

ولقائل أن يقول: الفقهاء على أن من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر، فما الجمع بين الكلامين، اللهم الا أن يدعي الفقيه أن العرف شاع في اطلاق دراهم على ثلاثة، واشتهر فصار حقيقة عرفية، وهي مقدمة على اللغوية، ولا يكفيه أن يقول: اطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازاً، والأصل برآة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك، لأنا نقول: لا يقبل من اللافظ بحقائق الألفاظ في الأقارير التفسير بالمجاز، ألا ترى أن من أقر بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد، وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازاً.

المقدمة السادسة: دلالة العموم قطعية عند جماعة وظنية عند آخرين.

واشتهر قول الشافعي: أنها ظنية.

وقال امام الحرمين: في أوائل العموم الذي صح عندي من مذهب الشافعي: أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة، وكذلك ذكر الكيال في تعليقه في الأصول، وقد نجز ما قصدنا ايراده من المقدمات، فلنلتفت إلى شرح الحد الذي أورده في الكتاب فنقول: قوله، لفظ جنس ويؤخذ من التعبير به أن العموم عنده من عوارض الألفاظ فقط.

فإن قلت: فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم والتخصيص فرع العموم.

قلت: أجاب الأسفرايني شارح الكتاب بأنه أطلق العموم هناك على سبيل المجاز، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقي، وقوله: يستغرق فصل يخرج به النكرة في سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عدداً كخمسة، فانها لا تستغرق جميع ما يصلح له، وإنما تتناوله على سبيل البدل قلنا عمومان، عموم استغراق وهو الذي نتكلم في تعريفه، وعموم بدل كما ذكرناه يصدق على كل واحد بطريق البدلية، وخرج بهذا الفصل، أيضاً المطلق، فانه لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن أن يستغرقها، وقوله: جميع ما يصلح له احترازاً عن ما لا يصلح، فإن عدم استغراق ما لمن يعقل انما هو لعدم صلاحيتها له، أعني لعدم صدقها عليه، وقوله: بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك وما له حقيقة ومجاز وتقرير ذلك أن العين وضعت مرة للباصرة وأخرى للذهب فهي صالحة لهما، فإذا قال: رأيت العيون وأراد الباصرة دون الذهب أو عكسه، فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع كونها عامة، لأن الشرط هو استغراق الافراد الخاصة من شخص واحد، وقد وجدوا الذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر، فلا يضر وما له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل فالمقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد فالإخارج هكذا قرره الاسفرايني شارح هذا الكتاب، وهو تقرير حسن اجتنب غيره، هذا شرح الحد وقد أورد عليه أموراً:

أحدها: أنه أخذ فيه لفظه جميع، وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف، وأخذ المعرف قيداً في المعرف باطل أورده الأصفهاني وادعى أن جوابه متعذر.

والثاني: أن الاستغراق هو العموم، والمستغرق والعام لفظان مترادفان، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ آخر وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حدى ولا رسمي، وأجيب عنه بأنا لا نسلم ترادف العموم والاستغراق، فإن العموم لغة هو الشمول والشمول والاستغراق غير مترادفين، وإن اشتركا في بعض اللوازم سلمنا، لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق اللغوي، وحينئذ فهما غير مترادفين، لأن الكلام في معنى المستغرق

لغة، وفي معنى العام اصطلاحا.

والثالث: أنه ينتقض بالفعل الذي ذكر معه مفعولاً به كقولنا: ضرب زيد عمراً، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، وليس بعام وهذا ضعيف جداً، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له، إذ ليس شاملاً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو، وإنما دل على مطلق صدور ضرب من زيد ووقوعه على عمرو.

والرابع: أنه ينتقض بأسماء الأعداد لأن لفظ المئة لفظ مستغرق لجميع ما يصلح وهو افراد العدد وليس بعام.

وأجيب عنه بأن قولنا: ما يصلح له يدفعه، فإن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما صلح له، وهو المئة الواحدة ليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئتين على سبيل الاستغراق.

والخامس: أن مراده بقوله: المستغرق لفظ العموم بلا شك وهو غير جائز، لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده، فإنه لم يوضع لواحد ولا لإثنين، وإنما يصلح للجميع أورده النقشواني قال الأصفهاني: وهو مندفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم يفهم معناها، فانه ليس المراد بالصلاحية، إلا أن الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف، ولا يصلح لغيرهم والله أعلم.

قال: (وفيه مسائل):

الأولى: أن لكل شيء حقيقة هو بها هو فالدال عليها المطلق وعليها بوحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد مع كل جزئيها العام.

هذه المسألة في الفرق بين العام والمطلق والنكرة والمعرفة والعدد فنقول: لكل شيء حقيقة بها هو، وهو تلك الحقيقة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها والمفارقة كالإنسانية، فإنها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكثرة، وإن لم تنفك عن أحدهما إذا عرفت هذا فاللفظ الدال على تلك الحقيقة

من حيث هي من غير اعتبار من عارض عوارضها هو المطلق كقولنا: الرجل خير من المرأة والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية أو نوعية أو جنسية المعرفة، والدال عليها مع وحدة غير مغينة النكرة مثل رأيت رجلاً والدال عليها مع وحدات أي مع كثرة، إما أن تكون تلك الكثرة معدودة أي محصورة أو لا، فإن كانت محصورة فهي العدد، كمائة وعشرة وإن لم تكن معدودة، بل استوعبت جميع جزئيات تلك الحقيقة فهو العام كالرجال والمسلمين، وقد عرفت من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكرة، ومن الناس من زعم أنه لا فرق بينهما، وعليه جرى الآمدي، وهذا التقسيم فيه مناقشات.

أحدها: أنه غير حاصر وذلك لأن الماهية على ثلاثة أقسام، ماهية بلا شرط شيء وهي المطلقة، وما هية الشرط لا شيء وهي المجردة، عن جميع الأعراض واللواحق كالوحدة والكثرة وغيرهما، والتقسيم المذكور لا يشمل إلا الماهية المطلقة وأهمل الآخرتين.

والثاني: أنه يقتضي وقوع التماثل بين العدد والمعرفة والعام، أي لا يصدق أحدهما على الآخر، لأن هذا شأن التقسيم، وليس كذلك، فإن العام قد يكون معرفة كالرجالة، وقد يكون نكرة نحو كل رجل والعدد قد يكون معرفة نحو الخمسة أو نكرة كخمسة.

الثالث: أنه اعتبر الوحدة في مدلول المعرفة ومدلول النكرة. وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة لأنه اعتبر الأحدة فيها، وهذا متعدد وهو باطل و يوجب خروج، نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل.

قال: (**الثانية:** العموم، إما لغة بنفسه كأي للكل، ومن للعالمين وما لغيرهم، وأين للمكان ومتى للزمان).

الذي يفيد العموم إما أن يفيده من جهة اللغة أو العرف أو العقل.

القسم الأول: المفيد لغة وهو على ضربين، لأنه إما أن يدل عليه بنفسه لكونه موضوعاً له أو بواسطة اقتران قرينة به الضرب الأول ما يدل عليه بنفسه وهو نوعان، لأنه إما أن يكون شاملاً للكل أي لجميع المفهومات، أو لا يكون.

الأول: أن يكون شاملاً لجميع المفهومات، وذلك كلفظ أي فإنها تشمل العالمين وغيرهم فيقبل العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين، وكذلك لفظة، كل، وجميع، والذي، والتي، وسائر، إن كانت مأخوذة من سور المدينة، وهو المحيط بها كما جزم به الجوهري، وقد عدها القاضي في مختصر التقريب من الصيغ، فإن كانت مأخوذة السؤر بالهمز وهو البقية فلا تعم، وذلك هو المشهور في استعمال الفصحاء في الحديث «أمسك أربعاً أو فارق سائرهن» أي باقيهن.

قلت: ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة جميع، فإنها لا تضاف إلا إلى معرفة، تقول: جميع القوم وجميع قومك، ولا تقول: جميع قوم، ومع التعريف بالألف واللام، أو الإضافة يكون العموم مستفاداً منها لا من لفظة جميع.

(تنبيه) شرط أي أن تكون، استفهامية، أو شرطية، فإن كانت موصولة أو صفة أو حالاً أو مناداة، فإنها لا تعم مثل مررت بأيهم قام أي بالذي قام ومررت برجل أي رجل بمعنى كامل ومررت بزيد أي رجل بفتح أي لمعنى كامل أيضاً و يا أيها الرجل والنوع.

الثاني: أن لا يكون شاملاً للكل وهو على وجهين:

أحدهما: أن يختص بأولي العلم، كلفظة من فانها وضعاً تختص بالعالمين بكسر اللام، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب، أو غيره كقوله تعالى: ﴿فمنهم من يمشي على بطنه﴾[1] وشرط من أيضاً أن تكون استفهامية، أو شرطية، فإن كانت نكرة موصوفة، أو كانت موصولة، فإنها لا تعم، ومن المشار إليها تعم الذكور والأناث والأحرار، والعبيد، على الصحيح.

والثاني: أن يكون مختص بغير أولي العلم وهو أيضاً على وجهين، لأنه إما أن يعمهم أو يختص ببعضهم.

الأولى: أن يعمهم، وهي لفظة ما الاسمية، فإنها تفيد العموم، إذا كانت

---

(١) سورة النور الآية (٤٥)

معرفة نحو هات ما رأيت فيفيد العموم فيما عدا العالمين من الزمان والمكان والجماد والذات، وقد تتناول أولي العلم أيضاً.

الثاني: أن يختص عمومه ببعضهم فاما أن يختص بالأمكنة نحو أن تجلس اجلس ومنه حيث وأنى أو بالأزمنة نحو متى تقول متى تقم أقم.

فإن قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول وخالفتم ذلك في الفروع بدليل أن من قال لامرأته متى قمت أو حيث أراني قمت فأنت طالق، لا يقع عليه إلا واحدة، و يقتضي ما قررتم تكرار الوقوع بتكرار القيام كما لو قال كلما قلت ليس من لازم العموم التكرار في كلما فلخصوصية كل لدلالتها على كل فرد فيتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها وهنا مهمات نبه عليها والدي رحمه الله في كتابه الموضوع في أحكام كل وهو كتاب جليل، ونحن نورد هنا مما يتعلق به صنعة الأصول منها ما يتهذب به النظر فتقول أطلق الأصوليون هذه الصيغ وأن مدلولها كل فرد فأما كل فلا يدخل إلا على ذي جزئيات، وأجزاء ومدلولها في الموضعين الاحاطة بكل فرد من الجزئيات أو االأجزاء أوقد تضاف لفظاً إلى نكره مثل (كل امرىء بما كسب رهين)(١) (وكل شيء فعلوه في الزبر) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ﴿ ونخرج له ﴾(٢) وقال لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

وقال كعب بن زهير:

كل ابن أنثى، وإن طالت سلامته   يوماً على آلة حدباء محمول

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع، «وكل» لا دلالة لها إلا على كل فرد، وهي نص في كل فرد مما دلت عليه تلك النكرة مفرداً كان أو تثنية أو جمعاً، و يكون الاستغراق للجزئيات، بمعنى أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكرة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماً له كقولنا:

---

(١) سورة الطور الآية (٥٢).

(٢) سورة الإسراء آية (١٣).

كل مشرك مقتول وقد لا يلزم كقولنا: كل رجل يشبعه رغيف وكلا الأمرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام، وقد يضاف كل لفظ إلى معرفة لقوله تعالى: ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾(١) وقوله ﷺ حكاية عن ربه «يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم» وكلام أكثر الأصوليين يقتضي أن كلا في هذه الحالة مثلها حالة الاضافة إلى نكرة في الدلالة على كل فرد، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك من النحاة أن مدلولها في هذه الحالة المجموع، قال الشيخ الإمام والدي أطال الله بقاه والذي يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة، فإن كان مفرداً كانت لاستغراق أجزائه و يلزم منه المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان مأكول ولا يصدق كل الرمان مأكول لدخول قشره و بعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كلما واحد ضرباً، ما ولا يصدق كل الرجل مضروب إلا إذا ضربت جميع أجزائه وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعاً احتمل أن يراد المجموع كما في قولنا: كلكم بينكم درهم، وأن يراد كل فرد كقوله ﷺ «كلكم راع» ولذلك فصله بعد ذلك فقال لسلطان راع، والرجل راع والمرأة راعية والاحتمال الثاني: أكثر فيحمل عليه عند الامكان، ولا يعدل الأول إلا بقرينة، ومن أمثلة بعض الأصوليين كل أعضاء البدن حيوان، والمراد المجموع كما في كلكم بينكم درهم، وهذا يحتاج إلى سماع من العرب لكن كلام النحويين منطبق عليه قال ابن السراج يقول إن خيرهم كلهم زيد، وإن لي قبلكم كلكم خمسين درهماً والمراد الجمع لا كل فرد.

وأعلم أنك إذا أثبت حكماً لجزء أو أجزاء، ثم أخذت جملة من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم أن يثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت، بحسب ما يدل عليه الدليل إذا أدخلت كلا على ما فيه الألف واللام وأريد الحكم على كل فرد فهل نقول إن الألف واللام هنا يفيد العموم، وكل تأكيدها أو أنها هنا لبيان الحقيقة حتى يكون ناسياً كل من الأمرين محتمل قال الشيخ الإمام

---

(١) سورة مريم الآية (٩٥).

والدي أعزه الله، وقد يقال بأن الألف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه، وكل تفيد العموم في أجزاء كل من المراتب.

فإذا قلت كل الرجال أفادت الألف، واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجل، وأفادت كل استغراق إلا آحاد فيصير لكل منها معنى، وهو أولى من التأكيد. ومن هنا يظهر أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالألف واللام، إذا أريد بكل منها العموم.

فإن قلت فقوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن هل يفيد نفي كل واحد والمجموع.

قلت قد ظهر لك بما تقدم أنه يفيد نفي كل واحد، فإن ذلك إشارة إلى المذكور وهو قول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت، فالمذكور القصر والنسيان، وعاد اسم الاشارة المفرد عليه فيفيد نفي كل واحد لأن دلالة العموم إذا أضيفت كل إلى مفرد نكرة أو معرفة نص في واحد لما سبق، وههنا التقدير كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يحتمل نفي المجموع فقط ولو كان موضعه جمع معرف لاحتمل نفي كل واحد ونفي المجموع، وإن كان الأظهر نفي كل واحد لما سبق ونظير ذلك مما يفيد نفي كل واحد قول الشاعر:

قد أصبحت أم الخيار تدعي ... علي ذنبا كله لم أصنع

فمدلوله أيضاً نفي كل واحد و يعبر عن هذا بعموم السلب عام لكل الأفراد، من أنه حكم بالسلب على كل فرد، وهذا فيما إذا تقدمت كل على النفي، وأما إذا تقدم النفي على كل كقول المتنبي.

ما كل ما يتمنى المرء يدركه.

وقول الآخر:

ما كل رأي الفتى يدعو إلى الرشد.

وقولنا: ما جاء كل القوم، وما جاء القوم كلهم، وليس كل بيع حلالا، فإنه لا يفيد العموم، وهو المسمى بسلب العموم، أي يفيد سلب العموم لا عموم لسلب وذكروا في سببه طرقاً لم يرتضها والدي الشيخ الإمام، واختار طريقاً

غيرها قررها في أحكام كل، وهي أن قولنا: مثلا ما كل ما يتمنى المرء يدركه سالبة محصلة نقيض الموجبة المحصلة، والموجبة المحصلة تقتضي العموم، فلا يقتضيه نقيضها، وكذلك قولك: لم يقم كل إنسان سالبة محصلة معناها نقيض لمعنى الموجبة المحصلة، وهي قولك: قام كل إنسان، وقولك: قام كل إنسان معناه الحكم على كل فرد بالقيام، فيكون المحكوم به في السالبة المحصلة نقيض قيام كل فرد ونقيض الكلي جزئي فيكون مدلوله سلب القيام عن بعضهم، لأنه النقيض، وهذا بخلاف ما إذا تأخر السلب عن كل كما تقدم من قوله ﷺ، كل ذلك لم يكن.

وقول الشاعر:

كله لم أصنع، فقد بان الفرق بين سلب العموم وعموم السلب.

واعلم أن النهي، والنفي من واد واحد، ومقتضى ذلك أن يطرد حكم النفي في النهي.

فإذا قلت: لا تضرب كل رجل أو كل الرجال يكون النهي عن المجموع، لا عن كل واحد، و يتعدى هذا إلى سائر صيغ العموم كقولك: لا تضرب الرجال إلا أن يكون هناك قرينة تقتضي ثبوت النهي لكل فرد، الأصوليون قالوا:

دلالة العموم كلية، ولذلك يستدل بها في النفي والنهي وما ذكرناه يرد عليهم.

قلت: وهذا الذي أوردناه من التفرقة بين تقدم النفي على كل، وتأخره عنها هو الذي ذكره البيانيون، وارتضاه الشيخ الإمام والدي أيده الله، وهو وإن كان في غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول، ما برحت العلماء سلفاً وخلفاً تستدل بقوله تعالى ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم﴾[1] ﴿ولا تَقْتُلُوا النَّفْس﴾[2] ونظائر ذلك على إثبات الحكم لكل فرد، ولم يقل أحد أن ذلك نهي عن المجموع، وقال

(١) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٣١).

(٢) سورة الأنعام (١٥١) والإسراء آية (٣٣).

الله تعالى: ﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾[1] والمراد كل واحد، وكذلك فإن أصحابنا لو قال: والله لأوطئت كل واحدة منكن يكون مولياً من كل واحدة، ويتعلق بوطء كل واحدة الحنث، ولزوم الكفارة، وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النفي وتأخره.

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النفي على كل لا يدل على الاستغراق شرطه أن لا ينتقض النفي بالا فلو انتقض قبل المحمول، فالاستغراق باق، كما لو لم يدخل النفي قال الله تعالى ﴿إن كل من في السموات والأرض﴾ الآية فالمراد أن كل واحد آتيه عبد، وإن كان النفي متقدماً لكن لأجل الاستثناء وسببه أن النفي إنما هو المحمول، وتسلطه عليه وما بعد إلا لا تسلط للمنفي عليه، فما بعد إلا مثبت، وهو في الاستثناء المفرغ مسند إلى ما قبلها، وهو كل فرد، كما كان في الجملة.

قيل: دخول النفي والاستثناء، فهذا ما أوردنا إيراده من الكلام على صيغة كل.

قال الشيخ الإمام: ومن لطيف القول فيها أنها للاستغراق سواء كانت للتأكيد أم لا، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه، إن كان معرفة، ولجزئياته إن كان نكرة فإنك إذا قلت: رأيت زيداً كله كانت لاستيعاب أجزائه، وكذلك أخذت العشرة كلها.

وقولك: رأيت كلهم وكلهم قائم وكل القوم ضارب، ونحوه من سائر الصور دخولها على المعرفة من هذا القبيل، لأنك لو حذفتها لكان الشمول حاصلاً فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقها المعرفة، كما هي لاستغراق أجزاء العشرة وزيد.

وإذا قلت: كل رجل قائم وما أشبهه من دخولها على النكرة كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة التي أضاف إليه واحد منها.

---

(١) سورة الحديد (٢٣).

قلت: وما ذكرناه من التفرقة بين إضافة كل إلى معرفة، فيكون لاستغراق أجزاء ما دخلت عليه، وأضافتها إلى نكرة، فيكون لجزئياته هو ما ذكروه وقرره والدي رضي الله عنه وارتضاه، ولمعترض أن يقول: قد قال الله تعالى ﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل﴾(١) والمراد الجزئيات لا الأجزاء، وقال ﷺ: «كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه»(٢).

الحديث هذا القول في كل، وأما جميع فمثل: كل إذا أضيفت إلى معرفة فتكون لاحاطة الأجزاء، ومما يستفاد في جميع أن ابن الفارض في كتابه النكت قال: جميع وإن كانت مثل كل في إفادة الاستغراق، إلا أنها تفارقها فيما عدا ذلك، فإن الزجاج حكى عن المبرد أن قوله: ﴿فسجد الملائكة كلهم﴾ يفيد وقوع السجود منهم فقط.

وقوله: (أجمعون) يفيد أنهم سجدوا مجتمعين، و يؤيده أنه جعل الافتراق في مقابلة في قوله ﴿تَحْسَبُهُم جَمِيعاً وَقُلُوبُهم شَتَّى﴾(٣).

قلت: والقول بأن لفظ «جميع» يدل على اتحاد الزمن غريب لم أره في غير هذا الكتاب، وإنما يعرف ذلك في لفظ مجموع، وأما الألف واللام والموصولات كلها فمثل كل، وكذلك من، وما الشرطيتان، والاستفهاميتان، مثل كل أيضاً تعم كل فرد وتحيط به.

هذا ما ذكره والدي في من، ولقائل أن يقول: من صالحة للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع هذا حظ النحوي منها وحظ الأصولي أنها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد، و يظهر فائدة هذا إذا قال من دخل داري من هذين فاعطه درهماً.

---

(١) سورة آل عمران آية (٩٣).

(٢) ولفظ الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه ــ عن النبي ﷺ ــ قال «كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله».

قال الترمذي: لا تعرفه الا من حديث عطاء بن عجلان، وهو ذاهب الحديث وروي بإسناده عن «علي» مثل ذلك.

(المغني لابن قدامة ٧/١١٣-١١٤) ط مكتبة الرياض.

(٣) سورة الحشر آية (١٤).

فإن قلنا: بالأول أعطينا كل واحد درهماً.

وإن قلنا بالثاني: أعطينا كل واحد درهماً بدخوله، ونصف درهم بدخوله مع الآخر، وإن دخل ثلاثة فعلى الثاني: نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كل واحد درهماً ودرهما بدخول الثلاثة، لكل واحد منه الثلث، وثلاثة، لأن صيغة الأثنينية فيهم ثلاثة فيستحقون بها ثلاثة لكل درهم، فمجموع ما يستحقون تسعة، وعلى هذا القياس، وفيه احتمال آخر وهو أنه لا يعطي المجموع إلا درهماً، ومأخذه أن من لا تدل على الافراد واحداً واحداً، وانما تستغرق ما صلحت له.

وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكره في أحكام كل، ولم أره منقولاً ولا مخلص عنه فيما يظهر إلا أن يقال لا عموم لها إلا في مراتب الأفراد لكن الأسبق إلى الفهم أنها عامة فيما يصلح، وهو يصلح للأفراد، ومجموع الأفراد وإن كانوا لا يتناهون ولكل مرتبة من مراتب المثنى والمجموع دون النهاية، فليبحث عن ذلك، وأما أي ومتى ومهما وأين فمدلولها كل فرد لا على سبيل الاحاطة فهي تخالف كلا في هذا المعنى، والدليل على ذلك أنك تقول: أي الرجال عندك أزيد أم عمرو بأم لا بالواو، ويقول: أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو ولا بأم فدل على الفرق بين مدلوليها، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه، وأي لا تقتضيه ومن هنا جاء التكرار في كل وكلما ولم يجيء في أي ونحوها، حتى لو قال: أي وقت دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق، ولو قال: كلما دخلت أو كل وقت دخلت فدخلت مرة بعد أخرى تكرر.

فإن قلت: فإذا كانت أي لا تدل على التكرار، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهي والمطلق سواء وكل منهما عمومه على البدل لا على الشمول، والكلام إنما هو في عموم الشمول.

قلت: المطلق والنكرة التي لا عموم فيها لا تعرض لها للأفراد، وإنما يدل المطلق على الماهية، وإن دلت النكرة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فمطلق

الوقت لا دلالة له على فرد ولا أفراد، ووقت المنكر يدل على واحد غير معين ولا عام، فارادة المفيد فيها لا ينافي اللفظ بل يزيد عليه وهذا هو مدلول، إذا فانها تدل على مطلق الزمان المستقبل، ولا تنافي الحمل على الفور.

ولهذا اختلف الفقهاء هل تحمل عليه، وهل تصرف إليه بقرينة العوضية، وأما متى وأي حين وأي زمان فلم يترددوا فيها بل جعلوها صريحة في جواز التراخي وسببه ما أشرنا إليه، فانها دالة على الإفراد، وأن كل واحد من الوقت داخل تحت مدلولها فارادة بعضها دون بعض مخالف لمقتضى اللفظ وأما ثبوت الحكم لأحدها مع ثبوته للآخر فهذا أمر زايد على التعميم اختصت به كل، وهذا أمر معقول لا ينكر وتأمل الألفاظ تدل له، فانك إذا قلت، أحد الرجلين احتمل أن يريد واحداً معيناً.

فإذا قلت: إما هذا، لم يحتمل ذلك وكان صريحاً في استوائها في الحكم، فهذا معنى العموم في أي الرجلين بخلاف أحد الرجلين لا عموم فيه، بل هو مطبق، فإن سميت هذا عموم بدل لا عموم شمول فلا حرج عليك، غير أنك لا تسمي حينئذ المطلق عاماً لا عموم بدل، ولا عموم شمول، وحاصله ان المعاني ثلاثة ثبوت الحكم لكل من الأفراد حالة الجمع وحالة الانفراد وثبوته له حالة الانفراد من غير تعرض لحالة الجمع، وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد.

فالأول: العام الشمولي المدلول عليه بكل وما في معناها.

والثاني: العام البدلي المدلول عليه بأي وما في معناها.

والثالث: المطلق وقد وضح لك بما تقدم أن ألفاظ العموم أنواع.

أحدها: كل الداخلة على نكرة كقولنا: كل رجل وهي نص في كل فرد واقتضاؤها المجوع بطريق اللازم.

والثاني: من والذي يظهر أنها بالعكس تقتضي الجموع أو المسمى، وإنما تقتضي الإفراد من باب اللازم، وهذا ينفع في السؤال المتقدم فيها، و يظهر أثر

هذا في النفي، إذا قلت: لا تشتم من شتمك فالظاهر أن المراد الحقيقة ومعناه مخالف لمعنى لا تشتم كل من شتمك.

والثالث: أي وهي مثل كل في إقامة الأفراد لكن يفارقها في اقتضاء كل الاستغراق الشمولي، وأي لا تقتضي إلا الاستغراق البدلي والله أعلم.

قال: (أو بقرينة في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام والمضاف، وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياق).

هذا هو الضرب الثاني: هو ما يفيد العموم من جهة اللغة لا من جهة وضعه له، بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين.

أحدهما أن يكون في الإثبات، وذلك كالجمع المحلى بالألف واللام من غير عهد مثل أن الله برىء من المشركين، والجمع المضاف نحو عبيدي أحرار، وكذا المفرد، إذا دخلت عليه الألف واللام أو الاضافة وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس، كقوله تعالى﴿وأحل الله البيع﴾وقوله﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ كما سبق ومما يدل على أن المفرد المضاف يعم ولم نر من ذكره قوله تعالى: ﴿وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم﴾[1] فإن المراد موسى المرسل إلى فرعون ومعه هارون ولوط المرسل إلى المؤتفكات وهنا تنبيهان.

أحدهما: أن العموم فيما ذكر مختلف فالداخل على أسم الجنس يعم الأفراد أعني كل فرد فرد والداخل على الجمع يعم المجموع، لأن الألف واللام والاضافة يعمان أفراد ما دخلا عليه، وقد دخلا على جمع فانظر في هذا، وفائدته أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد، لأنه إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع، وليس الواحد جمعاً، وهذا معنى قولهم: لا يلزم من النهي عن المجموع النهي عن كل فرد ولا من نفيه نفي كل فرد، وهذا لا يعارض ما تقدم من أن العموم من باب الكلية وأن معناه ثبوته لكل فرد سواء، كان نفياً أو نهياً أم لا لأنا في حالة الجمع أثبتناه أيضاً في النفي والنهي لكل فرد من أفراد ما دخل عليه، وهي الجموع، و ينبغي على مساق

(١) سورة الحاقة آية (٩).

هذا التقرير أن تختلف الجموع، تشمل جموع القلة ثلاثة ثلاثة، ولا يشمل جموع الكثرة وإلا أحد عشر أحد عشر.

الثاني: علمت اختيار المصنف أن المفرد المعرف بأن يعم وهو قول أبي إسحاق الشيرازي، وإبن برهان والجبائي والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي، وأما الإمام وأكثر اتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الأول.

فإن قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعروف وحيث قلت:

هذا سؤال سأله القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأجابه كما ذكر في شرح المحصول بأن هذا يمين فيراعى فيها العرف دون الأوضاع اللغوية قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله في الأجوبة عن الأسئلة التي سألته عنها، وقد يقال في الجواب أن الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح، وليس له افراد حتى يقال: أنها تندرج في العموم، ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشعيب النكاح وهو الرجعي، وجوز الشارع فيه أن يكون مرة بعد أخرى، والتشعيث الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى، وإن اشتركا في جواز الرجعة، ومنها ما يحصل به البينونة مع إمكان الرد بغير محلل، وهو إذا كان بعوض، ومنها ما يحصل به البينونة الكبرى وهو الثلاث، فهذه مراتب وليست افراداً، ولكن إذا قال: أنت طالق ثلاثاً فقد استوعب جملة الطلاق، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب لأن الألف واللام لا دلالة لها على قوة مرتبة أو ضعفها فلا يحمل إلا على الماهية، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستغراق، وأيضاً فلو قال القائل: العنق يلزمني أو المشي إن مكة ونحو ذلك، وقلنا:

يجب عليه الوفاء لم يلزمه إلا المسمى، فكذلك هذا قال، وهذا شيء يمكن أن يقال، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصار على جوابه.

والثاني: مما يدل بواسطة اقتران قرينة أن يكون في النفي، وذلك كالنكرة

في سياقة. أما بما أو بلن، أو ليس أو لم فإنها تعم سواء باشرها النفي، نحو ما أحد قائم، أم باشر عاملها نحو ما قام أحد، ومما استدل به الإمام على النكرة في سياق النفي تعم، أنه لو لم يكن للنفي لما كان قولنا لا اله إلا الله نفياً لدعوى من ادعى الهاسوى الله تعالى.

وأعلم أن النكرة إن كانت صادقة على القليل والكثير أو واقعة بعد لا العاملة عملان، أعني لا التي لنفي الجنس مثل لا رجل في الدار ببناء رجل على الفتح، أو داخلاً عليها من مثل ما جاءني من رجل فإن كونها للعموم من الواضحات، لكن هل استفيد العموم في قولك ما جاءني من رجل من لفظه، أو كان مستفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيده الحق الثاني وهو ما قرره والدي إيده الله غير مرة، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتخصيص العموم بعد نفي أو شبهة، وأراد بتنصيص العموم تقويته كما.

ذكرناه وإن كان هو حاصلاً قبلها، وقد اعترض عليه شيخنا أبو حيان فقال تقسيم المصنف، وغيره من هذه الزائدة إلى أنها تكون لاستغراق الجنس ولتأكيد الجنس ليس هو مذهب سيبويه رحمه الله، بل قولك ما جاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس، وهذا هو الصحيح انتهى، وإنما حمل شيخنا أبا حيان على ذلك أنه لم يفرق بين العموم وتنصيص العموم، ففهم كلام ابن مالك على خلاف ما أراد، ثم اعترض عليه والحق ما ذكرناه، وأن العموم قبل دخول من ظاهر لا نص واحتماله للخصوص احتمال كبير، وإن كان مرجوحاً وبعد دخول من العموم نص، واحتمال الخصوص ضعيف جداً بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف، بل ينزل اختلاف، كلام العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه، وأنه متى قلت ما جاءني رجل أفاد الاستغراق مع جواز إرادة الوحدة جواز منكر.

وإذا قلت ما جاءني من رجل كان الاستغراق فصار ارادة الخصوص مستنكرة.

وإذا قلت ما جاءني أحد كان نصا في العموم لأن أحد، لا يدخل إلا في النفي، إلا إذا كانت همزتها مبدلة من واو فانها تدخل في الاثبات، فلذلك يحتمل الخصوص أيضاً، فإذا دخلت عليه من كقوله تعالى ﴿مَا مِنْكُم مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِين﴾[1] لم يبق الاحتمال الخصوص وجه وقد تمسك القرافي في أن ما جاءني رجل لا يفيد العموم بقوله الزمخشري في قوله تعالى ﴿ما لكم من آله غيره﴾[2] إنما استفيد العموم من لفظه من ولو قال مالكم إله غيره لم يعم مع أن لفظه إله نكرة وقد حكم بأنه لا يعم وكذلك قوله ﴿وما تأتيهم من آية من آيات﴾[3] قال إنما استفيد العموم من لفظه من تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم وتارة تؤكد العموم، كقولك ما جاءني من أحد، وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على انها أربع مراتب، كما أشرنا إليه أدناها في افادة العموم ما جاءني رجل لعدم دخول من ولعدم إختصاص رجل بالنفي، وأعلاها ما جاءني من ديار لانتفاء الأمرين، والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل، وما جاءني أحد كما أشرنا إليه من قبل، فإن أراد الزمخشري ذلك صح كلامه، وإلا فهو ممنوع لأن قوله تعالى ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾[4] وقوله ﴿لا يعزب، عنه مثقال ذرة﴾ ونظائرهما مما لا شك في إفادته العموم، وليس فيه من ولا لفظ مختص بالنفي، وأيضاً فإن النكرة تدل على المساهمة ولا دلالة لها على قيد الوحدة، وإن كانت محتملة له والأصل عدمه فدخول النفي عليها بنفي معناها بطريق الأصالة وهو مطلق الماهية، و يلزم منه العموم، وأما احتمال قيد الوحدة فهو سابع، ولكنه خلاف الأصل والظاهر، فلا يجعل هو الأصل في الدلالة ولا مساوياً لما هو الأصل وإذا تؤمل كلام العرب حصل القطع بذلك، ولم يثبت في هذه المسألة خلاف، ومن ادعى فيها خلافاً يحتاج إلى بيان ورد لما قلناه: ومع كون من هذه تفيد نصية العموم أو تأكيده هي محتملة، لأن يكون للتبعيض أولاً ابتداء الغاية.

وقال ابن مالك إن في كلام سيبويه أشارة إلى أنها للتبعيض، وهو كما قال

---

(١) سورة الحاقة آية (٤٧).
(٢) سورة هود آية (٥٠).
(٣) سورة يس آية (٤٦).
(٤) سورة البقرة آية (٤٨).

لأن سيبويه، قال بعد تمثيله بما أتاني من رجل أدخلت من لأن هذا موضع تبعيض فأراد أنه لم يأت بعض الرجال، وقال شيخنا أبو حيان، إن هذا غير مرضي من ابن مالك، لأنه يلزم منه أن تكون ألفاظ العموم للتبعيض، وإنما المقصود بزيادة من في نحو ما أتاني من رجل جعل المجرور بها نصا في العموم، وإنما تكون للتبعيض فيما إذا لم يقصد عموم وحسن في موضعها بعض نحو من الناس من يقول وهذا الذي قاله شيخنا غير مرضي والحق ما قاله: ابن مالك، وقد وافق شيخنا في آخر كلامه على جواز إرادة ذلك، وعجب قوله أنه يلزم أن يكون ألفاظ العموم للتبعيض، وإنما حمله على ذلك توهمه أن أصل العموم مستفاد من لفظة من وقد بينا خلافه فيما تقدم والله أعلم.

(فائدتان) **الأولى** صرح أمام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط، تعم في قول القائل من يأتني بمال أجازه فلا يختص هذا بمال هذا كلامه، ومراد العموم البدلي لا الشمولي، وهو صحيح.

الثانية: اختلف في أن النكرة في سياق النفي، هل عمت لذاتها، والنفي المشترك منهما.

والثاني: هو قول الحنفية واختاره والدي أيده الله فلم يحصل العموم عندهم، إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية الكلية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية، وإن سلب الكلي حصل بطريق اللزوم لنفي الكلية عكس تلك المقالة، فإنه يلزم من نفي كل فرد نفي الكلي ومن نفي الكلي نفي كل فرد فهما متلازمان، وهذا المذهب هو الظاهر عند القرافي و ينبني على الخلاف التخصيص بالنية فإن قلنا يقول الحنفية من أنه نفي للكلي فلا يؤثر حتى لو قال لا أكلت، ونوى معيناً لا يسمع، وإن قلنا بالقول الآخر من أنه نفي للكلية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية.

(قال أو عرفاً مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات).

هذا هو القسم الثاني: وهو تقيد العموم من جهة العرف مثل قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء فيفيد حرمة جمع الاستمتاعات من الوطء ومقدماته، ومنهم من يقول.

المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة، ومنهم من يدعي إجمالها كما ستعرفه في باب المجمل والمبين، لأن المصنف ذكر قوله: (حرمت عليكم الميتة) فإنا حملناه على الأكل للعرف.

والخلاف في هذه الآية هو الذي في تلك.

(قال أو عقلا كترتب الحكم على الوصف).

هذا هو القسم الثالث: وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة.

الأول: وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب الحكم على الوصف، فإن ترتيبه يشعر بكونه علة له، وذلك يفيد بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت انتفى فهذا القسم، إنما دل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف، أما العرف فواضح، وأما اللغة فلأنه لو دل بها لكان أما المنطوق أو المفهوم وانتفاء المفهوم ظاهر ولا يدل بالمنطوق لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار لفظاً.

والثاني: ما يذكر جواباً عن سؤال النبي ﷺ عمن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر.

والثالث: مفهوم المخالفة عند القائلين به كقوله ﷺ «مطل الغني ظلم» فإنه بمفهومه يدل على أن مطل غير الغني لا يكون ظلماً وأما مفهوم فداخل في القسم الأول إذا الحكم، إنما ثبت فيه بطريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى: أو لكونه مساوياً لأجل أن العلة اقتضت ذلك، فكان من جملة أصناف القسم الأول.

قال (ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه وإلا لجاز من الجمع المنكر قيل: لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً قلنا: منقوض بالاستثناء من العدد).

ذهب قوم وهم الملقبون بأرباب الخصوص إلى أنه ليس للعموم صيغة تخصه، وأن ما سبق ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص، وهو أقل الجمع إما إثنان أو ثلاثة على الخلاف فيه، وأستعمل في العموم مجازاً، وذهب الشافعي وسائر المحققين إلى أن له صيغاً مخصوصة به بالوضع، و يستعمل مجازاً في الخصوص، وذهب آخرون إلى الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشيخ ومعظم المحققين، وذهب إليه قال: وحقيقة ذلك أنهم قالوا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة، أو مقيدة بضروب من التأكيد، واقفية مذهب آخر وهو دعوى الاشتراك.

ونقل عن الشيخ أيضاً وعليه الأكثرون من الواقفية، ومنهم من فصل بين الأخبار والوعيد والأمر والنهي.

فقال: بالوقف في الأخبار والوعد والوعيد، دون الأمر والنهي هذه مذاهب خمسة، وحكى القاضي في مختصر التقريب سادساً وهو تسليم العموم حالة التقييد بضروب من التقييد فلفظ الناس مثلاً إذا قلنا إنه لا يعم حالة الإطلاق فنسلم أنه عام في مثل قوله القائل الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشذمنهم أحد إلى غير ذلك.

قال القاضي والمحققون من الواقفية يقولون:

«وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستغراق في اللغة، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما لا تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وجل الرجل، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها».

وسابعاً: عن بعض الواقفية أن الخبر إذا أنطوى على وعيد العصاة من أهل الملة لزم التوقف فيه، ولا يتوقف في غيره.

وثامناً: وهو التوقف في الوعيد دون الوعد قال «وفرق بينهما بما يليق بالشطح والبرهان دون الحقائق».

وتاسعاً: عن بعض المنتمين إلى الواقفية وهو أن الأخبار إذا وردت ومخرجها مخرج العموم عند القائلين به وسمعها السامع وكانت وعداً أو وعيداً، ولم يسمع من آي الكتاب وسنن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم أنقسامها للخصوص والعموم، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار أتصلت به.

قال: وأعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى الواقفية، هذا ما حكاه القاضي في هذا الكتاب ثم أطنب في الاستدلال على مذهبه والرد على خصومه، وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها، غيره، وإنما أردت سردها من كلام القاضي.

وأعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح وهو كتاب التلخيص لإمام الحرمين: اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي، فلذلك أغزو النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين، وذلك حيث يظهر لي أن الكلام من إمام الحرمين، فإنه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الإختصار، وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لي ذلك، والذي أقوله ليستفاد أني على كثرة مطالعتي في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين، وتنقيبي عنها على ثقة بأني لم أر كتاباً أجل من هذا التلخيص لا لمتقدم ولا لمتأخر ومن طالعه مع نظره إلى ما عداه من المصنفات، علم قدر هذا الكتاب، وفي المسألة قوله:

عاشراً: حكاه المازري في شرح البرهان فقال: أشار بعض المتأخرين في بعض ألفاظه إلى طريقة مستغربة لا يكاد يصغي إليها أحد من أهل هذه الصناعة فقال: إن لفظة المؤمنين والكافرين حيث ما وقعت في الشرع أفادت

العموم، ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في بعض الألفاظ اللغوية، كاحتكامه في لفظة الصلاة والحج والصوم وهنا تنبيهات.

أحدهما: أن الواقفية، وإن قالت، لم يوضع اللفظ لخصوص ولا عموم.

قالت: بانا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه، قال إمام الحرمين، ومما دل الناقلون فيه أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة، وإن تقيدت بالقرائن، فانها لا تشعر بالجمع، بل تبقى على التردد.

قال: وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع، كقول القائل «رأيت القوم أجمعين أكثعين أبصعين» فأما ألفاظ صريحة تعرض مقيدة فلا يظن بذي عقل أنه يتوقف فيها.

الثاني: قال امام الحرمين لا ينكر أحد من الواقفية امكان وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني.

التعبير عن معنى الجميع بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل «رأيت القوم واحداً واحداً، لم يغتنِ منهم أحد» وإنما كرر هذه الألفاظ قاطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك.

قال: وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى وقد علمت فيما تقدم من كلامه في التلخيص أن الذي أدعى فيه الوفاق محل خلاف، ولا يتوهم أن مراده بالجمع القدر المخصوص الذي هو ثلاثة أو اثنان، وإنما مراده العموم يدل عليه.

قوله: إنما كرر هذه الألفاظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً.

وقوله: رأيت القوم واحداً واحداً لم يغتني منهم أحد، وقد أطلنا في حكاية المذاهب فلنعد إلى الشرح فنقول، الذي ذهب إليه المصنف تبعاً لإمام مذهب الشافعي، وهو المختار، ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن الفقهاء بأسرهم والآمدي قال المختار: إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراراً من اللفظ يقيناً سواء أريد به الكل أو البعض، والوقف

فيما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب الواقفية، إلا أنه لم يصرح بأنه متردد في أن العموم هل له صيغة أو هل الصيغة مشتركة، وإنما ذكر الاحتجاج فقط وأبن الحاجب لم يتابعه على هذا بل اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل المصنف عليه بوجهين.

أحدهما: أنه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثناء لكنه يجوز أن يستثنى منها ما يشاء من الأفراد بالاتفاق فدل على أنها للعموم، وبيان الملازمة أن الاستثناء، وإخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه، فلزم أن يكون كل الأفراد واجبة الإندراج، ولا معنى للعموم إلا ذلك، وإنما قلنا: لولا الاستثناء لوجب إندراج المستثنى في المستثنى منه ولأن الإندراج جائز بالإتفاق، فلو لم يكن واجباً أيضاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لاشتراكهما في إمكان إندراج كل فرد من أفرادهما تحته فتقول، جاء رجال إلا زيداً وقد نص النحاة على منعه، وأجاب بأن ما ذكرتموه منقوض بالاستثناء من العدد فإنه يجوز، وهذا الجواب أولاً ضعيف، لأن للخصم أن يمنع صحة الاستثناء من تعدد كما هو أحد المذاهب للنحاة وصححه أبن عصفور.

وثانياً: لا يحتاج إليه لأنه لم يدع وجوب الإندراج مع كونه مستثنى، وإنما أدعاه عند عدمه، ولهذا قال: ما يجب إندراجه لولاه وعلى هذا الفرض، فالمستثنى ليس داخلاً في المستثنى منه نية، وإنما هو داخل لغة، لأن المختار أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى فلا تناقض، وأعترض القرافي على الدليل بأن الاستثناء أربعة أقسام ما لولاه لعلم دخوله نحو عشرة إلا إثنين، وما لولاه لظن دخوله وهو الاستثناء من العمومات، نحو اقتلو المشركين إلا زيداً وما لولاه لجاز دخوله من غير علم ولا ظن، وهو أربعة الاستثناء من المحال، نحو أكرم رجلاً إلا زيداً، فإن كل أخص محل لأعمه والأزمنة، نحو صل إلا عند الاستواء والامكنة نحو صل إلا في الحمام والاحوال كقوله تعالى ﴿ لتَأْتُنَّنِي بِهِ إلاّ أنْ يُحَاط بِكُمْ ﴾(١) أي في كل حالة من الأحوال إلا في حالة الإحاطة بكم وما لولاه لامتنع دخوله نحو الاستثناء المنقطع في قولك قام القوم

(١) سورة يوسف آية (٦٦).

إلا حمارهم، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الاقسام أمتنع الاستدلال به على الوجوب: فإن الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه، والجواب، أن لا ندعي أن امتنع الاستدلال به على فإن الخصم لا يعتقد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه، والجواب، أن لا ندعي أن مطلق الاستثناء لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما ندعي ذلك في صيغة من وما والمجموع المعرفة، والدليل عليه إجماع أئمة العربية على أن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ والاتفاق على أنه يصح الاستثناء من هذه الصيغ وهاتان المقدمتان يفيدان كون هذه الصيغة للعموم والمقدمة الإجماعية لا تمنع ولا تعارض سواء قلنا تفيد العلم، أم لا، وأيضاً فالاستثناء إخراج ما لولاه لدخل سواء كان معلوم الدخول أو مظنون الدخول وذلك هو القدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الاصل، وأما استثناء الجائز فممنوع. وقوله: المحال نحو أكرم رجلاً إلا زيداً.

قلنا: قال النحاة لا يستثنى المعرفة من النكرة، إلا أن عمت نحو ما قام رجال كانوا في دارك إلا زيد منهم، وليس في قولكم أكرم رجلاً إلا زيداً واحد الامرين وأما الأزمنة والأمكنة والأحوال، فإنما ذلك لتقدير لأنك تقدر صل كل وقت وصل في كل مكان ولتأتنني به في كل حالة فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخل في اللفظ والله أعلم. قال (وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل: الزانية والزاني) (يوصيكم الله في أولادكم) «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله الأئمة من قريش نحن معاشر الانبياء لا نورث شائعاً من غير نكير).

الوجه الثاني: من الاستدلال أن الصحابة رضي الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ أو بعضهم وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً، وبيان ذلك أنهم استدلو لعموم أسم الجنس المحلى باللألف واللام على العموم، وذلك نحو قوله تعالى:

﴿الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾[1] وعملوا بمضمون ذلك واستدلوا بعموم الجمع المضاف نحو تعالى:

---

(١) سورة النور آية (٢).

﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ (١) واستدل، أبو بكر رضي الله عنه أيضاً بعمومه، فإنه رد على فاطمة رضي الله عنها، لما طلبت منه ميراثها من النبي ﷺ بقوله ﷺ:

«نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة» (٢) وهذه الواقعة على هذا النسق لا أعرفها وإنما أخرج البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثها من الرسول ﷺ يطلبان سهمه من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما أبو بكر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا نورث ما تركنا صدقة».

وروى الترمذي في غير الجامع «أنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة» قال شيخنا الذهبي (٣) وفي صحته نظر واستدل عمر رضي الله عنه بعموم اسم الجمع المحلى فإنه قال لأبي بكر رضي الله عنه حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم» فقال له أبو بكر: «أليس قد قال إلا بحقها» وهذا الحديث مخرج في الصحيحين وتمسك به أيضاً أبو بكر رضي الله عنه بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش (٤) وحديث الأئمة من قريش» رواه الامام أحمد والنسائي.

---

(١) سورة النساء آية (١١).

(٢) روى هذا الحديث البخاري في كتاب فضل الجهاد، باب فرض الخمس (٩٨/٤) وكتاب الفرائض، باب: لا نورث ما تركناه صدقة (١٨٥/٨) كما رواه مسلم في باب حكم الفيء (١٥٣/٥-١٥٤) كذا رواه النسائي في سننه الكبرى بلفظ «إنا» بدلاً من «نحن».
ولا تعارض بين الحديث و بين قوله (وورث سليمان داود) النمل آية (١٦) فإن المقصود في الآية الكريمة هو وارثة العلم، أو النبوة والملك. والله أعلم. اهـ محققه.

(٣) هو محمد بن أحمد بن عثمان قايماز الذهبي، حافظ مؤرخ، تركماني الأصل، من أهل «ميافارقين».
مولده ووفاته في دمشق؛ رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً من البلدان تصانيفه تفوق الحصر. منها «دول الاسلام» و«تاريخ الإسلام الكبير» و«سير النبلاء» و «تزكرة الحفاظ» وغير ذلك.
توفي سنة ٧٤٨ هـ.
(وفوات الوفيات ١٨٣/٣/٢؛ الاعلام ٢٢٢/٦-٢٢٣).

(٤) رواه البخاري — فتح الباري (٩٣/١٣) والنسائي وأبو يعلى من طريق بكير الجزري عن أنس؛ كما رواه أحمد في مسنده (٩٣/١؛ ١٢٩/٣، ١٨٣، ٤٢١/٤).

(قال **الثالثة** الجمع المنكر لا يقتضي العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائي إنه حقيقة في كل أنواع العدد فيحمل على الجميع حقائقه قلنا لا بل في القدر المشترك).

الجمع المنكر إذا لم يكن مضافاً لا يقتضي العموم عند الجمهور بل يحمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف في أقل الجمع، وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه يقتضيه قال صفي الدين الهندي والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة وإلا فالخلاف فيه بعيد جداً إذ هو مخالف لنصهم على أنه للعشرة مما دونها انتهى، لكن الحكايات في غالب المصنفات عن الجبائي ناطقة فإنه يجمع الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعرف والقاضي في مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة لنا أن لفظ رجال يحتمل جميع أنواع العدد لأنه يصح لغة بأي جمع شئنا فنقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فصح نقسمه إلى ذلك ومورد التقسيم أعم من كل واحد من تلك الاقسام الخاصة والأعم لا يدل على الأخص فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له أشعار بتلك الاقسام فلا يكون إلا عليها وفي قول المصنف في كل أنواع العدد مناقشة إذ يقال الاثنان عدد باتفاق لحساب، وليس ذلك بجمع على رأيك لأنه اقل الجمع ثلاثة واحتج الجبائي بأن جملة على الاستغراق حمل له على كل حقائقه لأنه يطلق على كل نوع منها والأصل في الاطلاق الحقيقية فصار مشتركاً بينهما فيحمل عليها.

أجاب بأنا لا نسلم أنه حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والاربعة فما فوقهما وقد بينا أن الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الاحتياز.

واعلم أن هذا الدليل الذي أورده الجبائي يستفاد منه أنه عنده من المشتركات وأنه يحمل المشترك على معاينة وسبق التنبيه على ذلك في مسألة المشترك، وللجبائي دليل آخر يغاير هذه الطريقة وهو صحة الاستثناء من الجمع المنكر، حكاه عنه الأصوليون على طبقاتهم القاضي فمن بعده وهو مغايرته لهذه

الطريقة ممنوع فقد انفقت النحاة على أن ذلك لا يصح. وأما جعل الامام هنا أقل رجال ثلاثة ففيه نظر لأن جمع كثرة والاقل في مدلوله إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها، إلا أن ما ذكره ماش على ما قاله الفقهاء فانهم قالوا له عندي دراهم قبل تفسيره ثلاثة مع أن دراهم جمع كثرة.

قال **الرابعة** قوله تعالى ﴿لاَ يَستَوي أَصْحَابُ النارِ واصْحابُ الجَنةِ﴾[1] يحتمل نفي الاستواء من كل وجه، ومن بعضه فلا ينبغي الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم نفي الاخص بخلاف لا آكل فإنه عام فيحتمل التخصيص، كما لو قيل لآكل أكلاً وفرق أبو حنيفة بأن أكلاً يدل على الوحدة وهو ضعيف).

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأول: أن نفي المساواة بين الشيئين هل يقتضي العموم أعني نفي الاستواء من كل وجه أم لا وذهبت الشافعية رضي الله عنهم وجماعة آخرون إلى الاول، وتمسك بها أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبني على المساواة.

وذهب الحنفية إلى الثاني واختاره المصنف تبعاً للإمام والخلاف في المسألة دائر على حرف واحد وهوأن لفظ ساوى واستوى وما مثل زيد عمراً أو زيد مثل عمرو، والمماثلات كلها والاستواءات هل مدلولها في اللغة المشاركة في جميع الوجوه، حتى يكون مدلولها كلاً شاملاً ومجموعاً محيطاً أو مدلولها المساواة في شيء ما حتى يصدق بأي وصف كان، واحتج المصنف بأن نفي الاستواء أعم من نفي الإستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا إشعار له فيه بهما، وهذا معنى قولهم الأعم لا يستلزم نفي الأخص، فحينئذٍ نفي الإستواء المطلق لا يحتمل نفي الإستواء من كل وجه.

(١) سورة الحشر آية (٢٠).

فإن قلت: هذا ضعيف، لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في ظرف الإثبات أما في ظرف النفي فيدل لأن نفي العام يدل على نفي الخاص، وهذا نفي للحقيقة التي هي أعم فينبغي جزئياتها ألا ترى إلى تكذيبك من قال: لم أر حيواناً وكان قد رأى إنساناً، وهذا يصلح إبتداء دليل لنا، فإن لا استوى نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون العموم لموافقتكم إيانا على أن النكرة في سياق النفي للعموم.

قلت: هذا بحث صحيح حقاً من جهة قولنا، أن الاستواء أعم وكل فرد من أفراده أخص، ونحن إنما قلنا ذلك جرياً على متن الكتاب، والذي عندنا أن الاستواء شيء واحد مدلوله واحد وهو الاستواء من جميع الوجوه، وما يحصل بين زيد وعمرو من المساواة في بعض الوجوه فليست المساواة المطلقة بل مساواة خاصة، فإذا نفيت تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه لم يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة ببعض الوجوه، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثم أعم وأخص.

فإن قلت: هل هذا في حال النفي على الوجه الذي قررتم سلب للعموم، فإن مدلول المساواة على ما ذكرتم جميع الوجوه فلا يلزم من انتفائها أن لا يثبت من بعض الوجوه:

قلت لو كان مدلوله متعدداً لكان كذلك، ولكنا نجعله شيئاً واحداً وهو المساواة المتعلقة بجميع الوجوه، فإذا نفيته انتفت تلك المساواة إذ هي التي كانت مشتبهة ولا يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة لم يتعرض لها إثباتك ولا نفيك.

البحث الثاني: وإليه أشار بقوله بخلاف لا آكل تقريره أنه إذا حلف لا يأكل وتلفظ بشيء معين مثل، والله لا آكل التمر، أو لم يتلفظ، لكن أتى بمصدر ونوى شيئاً معيناً فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، أنه لا يحنث بغيره، وأما إذا لم يتلفف بالمأكول، ولا أتى بالمصدر، ولكن خصصه بالنية، كما إذا قال: والله لا أكلت في النفي ونوى شيئاً معيناً في تخصيص الحنث بالمنوي مذهبان: مأخذهما أن قولك: لا آكل هل هو سلب الكلي وهو

القدر المشترك في الاكل أو أن حرف النفي الداخل على النكرة عم لذاته وقد تقدم هذا فإن قلنا:

بالاول: كما هو قول الحنفية، فلا يقبل التخصيص، لأنه نفي الحقيقة، وهو شيء واحد ليس بعام، والتخصيص فرع العموم، وإن قلنا: بالثاني: عم لكونه نكرة في سياق النفي، وإذا ثبت كونه عاماً قبل التخصيص كسائر العمومات والمصنف في هذا البحث اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل بالقياس على ما لو قال: لا آكل أكلاً، فإن أبا حنيفة سلم قبوله للتخصيص بالنية، قال المصنف: فكذلك لا آكل، فإن المصدر موجود فيه لكونه مشتقاً منه، وقد فرق من أختيار مذهب أبي حنيفة بأن آكل يتضمن الصدر، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا نعدد فيها فليست بعامة فلا يقبل التخصيص فيحنث بالجميع، قال: وأما آكل فليس بمصدر لأنه يدل على المرة الواحدة، وحينئذٍ يصح تفسير ذلك الواحد بالنية، فلهذا لا يحنث بغيره، قال صاحب الكتاب وهو ضعيف، لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع، والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجميع، ولا يفيد فائدة سوى تقوية المؤكد، فلا فرق حينئذٍ بين الأول والثاني.

واعلم أن الإمام مال في هذه المسألة على أصحابنا وقال: نظر أبي حنيفة فيها دقيق، لأن النية لو صحت لصحت، أما في الملفوظ أو غيره والاول: باطل، لأن الملفوظ هو الأكل، وهو ماهية واحدة لا يقبل التعدد فلا تقبل التخصيص، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت، وحينئذٍ تصير محتملة للتخصيص، لكن تلل زوائد غير ملفوظة بها فالمجموع الحاصل من الماهية، ومنها: غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيئاً غير ملفوظ، وهذا هو وإن جاز عقلاً، إلا أن نبطله بالدليل الشرعي فنقول إضافة ماهية الاكل إلى الخبز: تارة وإلى اللحم أخرى إضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به، وإضافتها إلى هذا اليوم وذاك وهذا الموضوع وذاك إضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه، ثم اجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح، فكذا التخصيص بالمفعول به، والجامع رعاية لاحتياط في تعظيم اليمين هذا

كلامه والنظر الدقيق، إنما هو نظر أصحابنا، وما ذكره الإمام مدخول لا يتبين به دقة نظر الخصم، وقوله الأكل ماهية واحدة لا يقبل التعدد قلنا: صحيح، ولكن مع قرينه دخول حرف النفي، لا نسلم أنه لا دلالة له على التعدد، ولو سلمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص فغير الملفوظ يقبله، والجواب عما ذكره من القياس.

أما أولاً: فبالمنع، فانا لا نعرف خلافاً في المذهب أنه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان، كما يجوز بالمأكول المعين.

وأما الثانية: فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف، لأن المفعول به من مقدمات الفعل في الوجود، لأن أكلاً بلا مأكول محال، وكذا في الذهن فهم ماهية الأكل دون المأكول مستحيل، فالتزام الأكل للمأكول واضح، وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل، ولا من مقدماته، بل هما من لوازم الفاعل المحدث، ولهذا ينفك فعلى الله تعالى عن الزمان والمكان ولا ينفك أكل عن مأكول، فالزمان اتفاقي ليس يلازم، والحاصل أن دلالة الفعل على المفعول به أقوى من دلالته على المفعول فيه.

ثم إن الإمام قال: إن أكلاً غير مصدر في الحقيقة وهذا مخالف لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر، وأن إعرابه النصب على المصدر ولكن عذر الإمام أنه يدعي أنه يشعر بالوحدة فليس المراد به الحقيقة من حيث هي والمصدر للحقيقة من حيث هي ونحن لا نسلم له الاشعار بالوحدة.

(خاتمة) صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متعدياً غير متقيد بشيء، مثلناه: وهو الذي ذكره إمام الحرمين والغزالي والآمدي وغيرهم، وعلى هذا لا تتناول هذه المسألة الافعال القاصرة والقاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة قال: الفعل في سياق النفي، هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي، لأن نفي الفعل نفي لمصدره فإذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التفسير تعم المسألة القاصرة والمتعدي.

الفصل الثاني

في الخصوص

وفيه مسائل

الاولى: التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه و بين النسخ أنه يكون للبعض، والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص والمخرج عنه، والمخصص المخرج وهو إرادة اللافظ، و يقال للدال عليها مجازاً.

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص، والمخصص، أما التخصيص فقد قال أبو الحسن والإمام، أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب وتبعهما المصنف، لكنه أبدل الخطاب باللفظ، فالاخراج جنس يشمل المحدد وغيره و باقي الحد فصل، والمراد بالإخراج الإخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الإرادة نفسها، ولا عن الحكم نفسه، فإن ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما، ولا عن الدلالة فإن الدلالة هي الإفهام عند التجرد، وهذا الأمر لا يبطل بالمخصص، واللفظ يدخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فإنه أيضاً من المخصصات، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وكذا بدل البعض كما صرح به أبن الحاجب مثل: أكلت الرغيف ثلثه.

واعترض القرافي على هذا الحد بوجهين:

أحدهما: أنه يندرج فيه إخراج بعض العام بعد العمل به وهو النسخ لا تخصيص.

واالثاني: أن التخصيص قد يكون من مفهوم كما سيأتي إن شاء الله قوله، والفرق التخصيص شديد الشبهة بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف، بأن

التخصيص دائماً لبعض الأفراد، والنسخ قد يكون لكل الأفراد، وقضية هذه التفرقة أن يكون النسخ أعم من التخصيص، وفي بعض نسخ الكتاب، والنسخ عن الكل يحذف قد يكون، و يرد على هذه النسخة أن إخراج البعض بعد العمل نسخ، وأما جعل النسخ أعم فهو مغاير لما أختاره الإمام فانه قال: النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص، فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص، وما ذكره الإمام في النسخ قد ساعده عليه الاستاذ (١) فإن إمام الحرمين: قال في كتاب النسخ صرح الأستاذ بأن النسخ تخصيص في الزمان، وأعترض على هذا بأن صور النسخ عندنا النسخ قبل التمكن وقيل إتيان زمان الفعل، وحينئذٍ يكون النسخ إبطالاً للحكم بالكلية، فلا يقال: إن ذبح الذبيح اختص ببعض الأزمنة بل ما وقع واعترض على قوله التخصيص أعم بأن التخصيص أيضاً قد يقع في الازمنة كما في قول القائل: والله لا أكلمه الايام وأراد أياماً معدودة، والنسخ قد يقع في غير الأزمنة كما في النسخ قبل العمل و يتطرق إلى كل الأحكام بأي طريق يثبت والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالالفاظ، والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه.

أحدها: أن التخصيص مخصوص بالاعيان، والنسخ مخصوص بالأزمان بدليل أنهما المتبادران إلى الإفهام عند اطلاقهما.

والثاني: أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظ والنسخ أعم من ذلك كما عرفت.

الثالث: أن النسخ يتطرق إلى حكم سواء كان ثابتاً في حق شخص واحد أم أشخاص كثيرة، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى النوع الأول.

الرابع: أنهم يعدون النسخ إبطالاً، وكذلك يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص، فانهم يعدونه بياناً.

الخامس: أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ.

---

(١) هو: أحمد بن محمد الإسفراييني، من أعلام الشافعية. من مؤلفاته كتاب «الرونق» في الفقه والأصول توفي ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الاعلام ٢٠٣/١).

وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالتخصيص وفاقاً.

السادس: أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى، ولا يجوز التخصيص، قال القرافي: وفي هذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمسة فحينئذٍ النسخ، إنما يقع في بعض الاحكام الفرعية، وإن جاز نسخ شريعة بشريعة عقلاً.

السابع: أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهو على رأي القاضي، وأما غيره فينبغي أن يقول: هو انتهاء حكم كان ثابتاً والتخصيص ليس كذلك.

الثامن: أن الناسخ يجب أن يكون متراخياً والمخصص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارناً ومتقدماً.

العاشر: أن التخصيص للمقطوع بالمظنون دافع ونسخه لا يقع به.

الحادي عشر: أنه يجوز تخصيص الخبر والخلاف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه، وهذا على رأي طائفة، وهذه الفروق يحتمل أكثرها المناقشة والتطويل في ذلك مما لا يتعلق به كبير غرض، قوله والمخصص هو بكسر الصاد والمخرج بعده بكسر الراء قوله وهو إرادة اللافظ أي أنه حقيقة إرادة المتكلم، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر لا بالإرادة، ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال على الإرادة يحتمل أن يكون من صفات المتكلم وهو المريد بنفسه تسمية للمحل باسم الحال أو المجتهد لأنه يدل على الإرادة دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً كل ذلك يحتمل أن يكون هو المراد بقوله، ويقال الدال عليه مجازاً.

قال: (**الثانية:** القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً مثل أقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة.

الأول: العلة وجواز تخصيصها كما في العرايا.

والثاني: مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ، مثل جواز حبس الوالد بحق الولد.

والثالث: مفهوم المخالفة فيخصص بدليل أرجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء بالراكد).

هذه المسألة فيما يجوز تخصيصه فالقابل التخصيص حكم ثبت لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك في الواحد واعترض القرافي بأن الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض أجزائه لصحة قولك: رأيت زيداً وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج الجزئيات فينبغي التفضيل، والذي يقبل التخصيص، إما أن يكون عمومه من جهة اللفظ، أو من المعنى أي الاستنباط.

فالأول: مثل اقتلوا المشركين، فان الحكم يشمل كل مشرك وخص عنه الذمي والمستأمن والمعاهد والمهادن.

والثاني: ثلاثة أشياء:

الأولى: العلة واختلف في تخصيصها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس، فإن هذه المسألة المسماة هناك بالنقض مثل نهي الشارع عن بيع الرطب بالتمر، وتعليله إياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في العرايا أعني بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزه فيها.

والثاني: مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملفوظ وهو التأفيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجاً بأن التخصيص من عوارض الألفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبق للملفوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيراً كان أو كبيراً وتبعه عليه المنصف في الغاية القصوى، و يصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه.

الثالث: مفهوم المخالفة؛ وقد قال الشيخ أبو اسحاق يحتمل أن يجوز تخصيصه، وأن لا يجوز، وجزم المتأخرون منهم المصنف بجواز فيجوز أن تقدم

الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذي ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق، و يعمل بذلك جمعاً بين الدليل، وقد شرط المصنف تبعاً لصاحب الحاصل في هذا القسم أن يكون المخصص راجحاً، وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر عدم اشتراطه، أن لا يشترط في المخصص الرجحان مثاله:

روى الشافعي وأحمد وابن جزيمة وابن حيان في صحيحهما والحاكم في المستدرك وقال، على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه ﷺ قال: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» (١) ومفهوم هذا قاض أنه إذا لم يبلغهما يحمل الخبث.

وروى الدارقطني أنه ﷺ قال: «إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غير ريحه أو طعمه» (٢) فيجتمع بينهما، و يقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكد وهذا على الجاري فنقول:

إذا لم يبلغ الماء قلتين، وكان جارياً لم ينجس إلا بالتغير وهذا هو القول القديم قال الرافعي واختاره طائفة من الأصحاب.

قال: (قيل: يوهم البداء والكذب قلنا يندفع بالمخصص).

ذهبت شرذمة قليلون إلى امتناع التخصيص، معتلين بأنه إن كان في الأمر أوهم البداء، أي ظهور المصلحة بعد خفائها، وهو بالدال المهملة والمد وإن كان في الاخبار وهم الكذب وهما ممتنعان على الله عز وجل، أجاب بأنه يندفع بالمخصص، أي بالإرادة أو بالدليل الدال لأنا إذا علمنا أن الكلام في الأصل

(١) رواه ابن ماجه من حديث ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ.

(٢) رواه أبو داود والترمذي والنسائي.

ولا تعارض بين الحديثين، قال ابن قتيبة: «وإنما قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ الماء لا ينجسه شيء» على الأغلب والأكثر، لأن الأغلب على الآبار والغدران ــ الأنهار ــ أن يكثر ماؤها فأخرج الكلام مخرج الخصوص.

ثم قال: «ثم بين لنا بعد هذا القلتين. مقدار ما تقوى عليه النجاسة من الماء الكثير لا ينجسه شيء.

أنظر: تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٦-٣٣٧.

محتمل للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء، إنما يوجبها أن لو كان المخرج مراراً. ثنية كلام الإمام وأتباعه، كالمصنف وغيره يقتضي أن الخلاف في الأمر والخبر ومقتضى إيراد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأبي نصر بـن الصباغ وأبي الحسين البصري في المعتمد والآمدي أن الخلاف إنما هو في تخصيص الخبر، وأنه لا خلاف في جواز تخصيص الأمر.

قال **الثالثة:** يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لسماحة أكلت كل رمان، ولم يأكل غير واحدة، وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعي، وأبي حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفضيل أهل اللغة، واثنان عند القاضي والأستاذ بدليل قوله تعالى: ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِم شَاهِدِينَ ﴾، فقيل: أضاف إلى المعمولين وقوله تعالى: ﴿ فَقَدْ صَغَت قُلوبكُما ﴾ فقيل المراد به الميول وقوله عليه السلام (الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد به جواز السفر وفي غيره إلى الواحد مطلقاً).

هذه المسألة في الغاية التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص وقد اشتملت على مسألة أخرى، وهي الكلام في أقل الجمع.

المسألة الأولى: في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص وفيها مذاهب.

الأول: وهو ما ذهب إليه أبو الحسين وصححه الإمام، وقال به أكثر أصحابنا أنه لا بد من بقاء جمع كثير، واختلف في تفسير هذا الكثير فقيل لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص، وقال المصنف لا بد أن يكون غير محصور، وإليه أشار بقوله ما بقي غير محصور أي ما بقي المخرج عنه غير محصور وما هنا مصدرية التقدير مدة عدد غير محصور، والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان موجود ولم تأكل غير واحدة لكان ذلك سمجاً أي رديئاً من الكلام قبيحاً ولك أن تقول هذا الدليل، وإنما ينفي الواحد فقط فلا يحصل به المدعي.

والثاني: أنه إن كان بلفظ من جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو الواحد أو في غيرها من ألفاظ الجموع كالمسلمين، فيجوز إلى أقل الجمع وذلك إما

ثلاثة أو أقل على ما سيأتي بقائه إن شاء الله تعالى، وهذا هو السبب الذي دعا المصنف إلى ذكر مسألة أقل الجمع في هذه المسألة، وإلى هذا القول ذهب القفال الشاشي رضي الله عنه، وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص، ولا يخالف في صحة استثناء الأكثر إلى الواحد بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من المخصصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة إلا تسعة ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه، لأن المنقول عنه المخالفة هنا لم ينقل عنه ثم.

الثالث: أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد، وإليه أشار بقوله في ذيل المسألة وقوم إلى الواحد مطلقاً وهو رأي الشيخ أبي اسحاق الشيرازي واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾[1] قال بعض المفسرين وكثير من الأصوليين المراد نعيم بن مسعود الأشجعي[2]. وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾[3] قيل في التفسير المراد يحسدون نعم رسول الله ﷺ[4].

---

(١) سورة آل عمران آية (١٧٣)

(٢) وهو قول مجاهد ومقاتل وعكرمة، اللفظ عام ومعناه خاص، وقال ابن إسحاق وجماعة: يريد بالناس ركب عبد القيس، مروا بأبي سفيان فدسهم إلى المسلمين ليثبطوهم.

قال السدى: لما تجهز النبي — صلى الله عليه وسلم — وأصحابه للسير إلى بدر الصغرى لميعاد أبي سفيان أتاهم المنافقون وقالوا: نحن أصحابكم الذين نهيناكم عن الخروج إليهم وعصيتمونا، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا، فإن أتيتموهم في ديارهم فلا يرجع منكم أحد. فقالوا: «حسبنا الله ونعم الوكيل» وقال أبو معشر: دخل ناس من هذيل من أهل تهامة المدينة، فسألهم أصحاب رسول الله — صلى الله عليه وسلم — عن أبي سفيان فقالوا: «قد جمعوا لكم» جموعاً كثيرة «فاخشوهم» أي فخافوهم وأحذروهم، فإنه لا طاقة لكم بهم:

فالناس على هذه الأقوال على بابه من الجمع. والله أعلم.

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/٢٧٩-٢٨٠).

(٣) سورة النساء آية (٥٤).

(٤) فالمراد بلفظ «الناس» هنا هو سيدنا محمد — صلى عليه وسلم —.

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/٢٧٩).

والرابع: شيء اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه بغيره، وهو أن التخصيص إن كان بمتصل، فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد نحو أكرم الناس إلا الزنادقة، وأكرم الناس إلا تميماً وإن كان بالصيغة أو الشرط فيجوز إلى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء ، أو إذا كانوا فضلاء، وإن كان التخصيص بمنفصل وكان في العلم المحصور القليل كقولك: قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة، ولم يقتل سوى اثنين جاز إلى اثنين، وإن كان غير محصور أو محصوراً كثيراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مدلول العام.

المسألة الثانية: اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب، وليس محل الخلاف فيما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة، وهو ضم شيء إلى شيء، فإن ذلك في الأثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف، وقد أفهم كلام أبن برهان في الوجيز خلاف ذلك، وليس كما أفهم. وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل مسلمين وغيره من جموع القلة لا جموع الكثرة، فإن أقلها أحد عشر باجماع النحاة.

المذهب الأول: أن أقله إثنان وهو المنقول عن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وبه قال مالك وداود القاضي والأستاذ والغزالي.

والثاني: ثلاثة ولا يطلق على ما دونها إلا مجازاً وهو المنقول عن ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة وأختاره الامام واتباعه.

والثالث: الوقف وهذا لم أره مصرحاً بحكايته في كتاب يعتمد عليه، وإنما أشعر به كلام الآمدي فإنه قال في آخر المسألة وأن أعرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر بالاجتهاد في الترجح، وإلا فالوقف لازم كلامه ورأيت بعض المتأخرين بعده حكاه قولاً ثالثاً ومجرد هذا لا يكفي في حكايته مذهباً.

والرابع: أن أقله واحد أخذه بعضهم من قول إمام الحرمين في البرهان، والذي أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعاً، ولكنه أبعد من الرد إلى إثنين، وعندي في هذا نظر، والظاهر أنه أراد أن الرد إلى واحد ليس بدعاً بطريق المجاز، وعند هذا يقدح المعترض أن يقول ليس الكلام في إطلاق ذلك مجازاً

وإن أراد إطلاقه حقيقة فبعيد ولقائل أن يقول أنت قد قلت لا يدع فيه، ثم قلت وهو أبعد من الرد إلى اثنين وما نرى الحقائق مختلفة المراتب في آحادها بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنين والثلاثة.

والخامس: حكاه ابن عمر وابن الحاجب أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازاً وعندي في ثبوت هذا القول نظر، فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز في صحة اطلاق الكل وارادة الجزء وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلا فالكل ماهية يتجزأ منها أجزاء والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظ واحد عليها، ولو كانت كلا لصح، لأن إطلاق البعض وإرادة الكل جائز كالعكس إذا عرفت هذا فقد استدل أصحابنا بوجوه منها أن الضمائر مختلفة فالضمير في الجمع الراجع إلى التثنيه فدل على تغايرهما فلا يكون حقيقة في اثنين، إذ لو كان لصح اطلاقه عليه، ومنها أن أهل اللغة يفصلون بينها ويجعلون كل منها قسماً للآخر، فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً، وقد يكون مثنى، وقد يكون مجموعاً فدل على التغاير.

واحتج القاضي أبو بكر في إصحاحه بأوجه:

أحدها: قوله تعالى ﴿وكُنَّا لِحُكْمِهم شَاهِدِين﴾ (١) وأراد داود وسليمان عليهما السلام فثبت صحة إطلاق الجمع وإرادة الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب كما ذكر في الكتاب بأن الحكم مصدر فيصح إضافته إلى معمولية، أعني الفاعل والمفعول، وهما هنا الحكم والمحكوم عليه، وهذا الجواب ضعيف لأن المصدر إنما يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً، وأضعف منه قول الشيرازي شارح الكتاب في تصحيحه الرد عليه بأن العرب لا تضيف المصدر إليهما جميعاً ضعيف، لأنه شهادة نفي، وقد علمت في فصل الحروف أن مثل هذا ساقط الكلام غير معدود من صنيع العلماء، وإنما هو استرواح بما لا يعصم.

---

(١) سورة الأنبياء آية (٧٨).

وثانيها: قوله تعالى: ﴿ إنْ تَتُوبا إلى الله فَقَدْ صَفَتْ قُلوبُكُما ﴾(١) والمراد عائشة وحفصة رضي الله عنها فاطلق القلوب وأراد قلبين، والأصل في الاطلاق الحقيقة قال إمام الحرمين في التلخيص، وهذه الآية أقوى الآيات في الدلالة على الخصوم وقد أجيب عن الاحتجاج بها كما ذكره في الكتاب، بأن حقيقة القلب الجرم الحال في الجانب الأيسر ومجازه ميوله، ومنه قولهم لا قلب له إلى فلان أي لا ميل، والمجاز هو المراد هنا والتقدير فقد صفت ميولكما يدل على هذا أن الجرم لا يوصف بالصفو وهذا الجواب أيضاً ساقط، لأن القاعدة عند النحاة، أنه إذا أضيف شيئان إلى ما تضمنها جاز فيه ثلاثة أوجه، نحو قطعت رأسي الكبشين، ورأس الكبشين، ورؤوس الكبشين.

وثالثها: قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»(٢) رواه الدارقطني من حديث عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مشهور، وحاصل ما فيه بعد أن يعرف أنه عمر بن شعيب محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن قوله جده يحتمل أن يكون جده الأدنى الحقيقي، وهو محمد فيكون حديثه مرسلاً فإن محمداً تابعي، ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازي، وهو عبد الله فيكون متصلاً وقد أختلف العلماء في الاحتجاج به، إذا كان هذا فاحتج به أكثر من لا يحتج المرسل حملاً له على جده الأعلى، ورواه ابن ماجة من حديث الربيع بن بدر المعروف بعليلة وهو أيضاً ضعيف، وأجاب الإمام بأنه إذا أمكن حمل كلام النبي ﷺ، على حكم شرعي ولغوي، فالشرعي أولى لكونه مبعوثاً لبيان الشرعيات فيحمل هنا على إدراك فضيلة الجماعة، وبأنه نهى عن السفر إلا في جماعة، فبين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذكره ولقائل أن يقول سفر الواحد منفرداً، ليس بحرام إنما هو مكروه بل الجواب أن الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم.

---

(١) سورة التحريم آية (٤).

(٢) رواه البخاري في كتاب الصلاة؛ باب الاثنان فما فوقهما جماعة. والنسائي في كتاب الإقامة؛ باب: الجماعة إذا كانوا اثنين..

كما رواه ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري ــ رضي الله عنه.

فائدة الخلاف في هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية، أما الأصولية فهي النظر في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها وهي المسألة المتقدمة.

وقال الأستاذ أبو إسحاق في أصوله بعد أن عزا ما ذكره إلى بعض الأصحاب هذه فائدة مريعة فإن أئمتنا يجمعون على جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل إلى أن يبقى تحته واحد انتهى وهو فائدة، وقد عرفت الخلاف المتقدم، وأما الفوائد الفروعية فمنها لو قال له على دراهم لزمه ثلاثة، وحكى وجه أنه يلزمه درهمان ومنها قليل يكتفي في الصلاة على الميت باثنين حكاه الرافعي عن التهذيب، وقال إنه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها:

لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان في أنه هل يصرف إليه الكل أو الثلث، وحكى الأستاذ أبو منصور وجهاً أنه يكون له النصف حكاه الرافعي عنه ولم يعلله، قال ابن الرفعة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل أنه بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه أن يقول فيما إذا أوصى للفقراء بجواز الاقتصار عليهما أيضاً، ولم نر من قال به ومنها في الرافعي في فروع الطلاق أنه لو قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق، لم يحنث إلا إذا تزوج ثلاث نسوة واشترى ثلاثة عبيد، وقياس الخلاف الأصولي جريان وجه تحنيثة باثنين.

فإن قلت: ولم لا يقال في هذه الصورة أنه لا يحنث بشيء، لأنه علق على جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الالف واللام المقتضية للعموم، وهو تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل أنه لا يقع.

قلت: لما كان أعمال الكلام أولى من إهماله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال الرافعي في كتاب الايمان فيما إذا حلف لا يكلم الناس ذكر ابن الصباغ وغيره أنه يحنث إذا كلم واحد، كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لا يكلم ناساً حمل على ثلاثة انتهى.

فإن قلت: هذا عجيب ناس للمنكر يحمل على الجمع، فإذا دخلت الألف واللام المعممة تخرجه عن ذلك.

قلت: كأن الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو

بخلاف ما إذا كان منكراً وأما قياس لا يكلم الناس على لا آكل الخبز ففيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير صدقاً واحداً كالماء والعسل.

قال: **الرابعة** العام المخصوص مجاز وإلا لاشترك، وقال بعض الفقهاء أنه حقيقة، وفرق الإمام بين المخصص بالمتصل والمنفصل، لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيراً قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول.

واختلفوا في العام إذا خص هل يكون في الباقي حقيقة على مذاهب.

أحدها: أنه مجاز وذهب إليه أصحابنا والمعتزلة كأبي علي وابنه، واختاره المصنف وصفي الدين وابن الحاجب لأنه حقيقة في الاستغراق، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك.

والثاني: أنه حقيقة وهو مذهب كثير من اصحابنا وجمهور الحنفية والحنابلة.

والثالث: أن المخصص إن كان مستقلاً سواء كان عقلياً كالدليل الدال على أن غير القادر غير مراد من الخطاب في العبادات أو لفظياً، كما إذا قال المتكلم بالعام، أردت به الفلاني فهو مجاز، وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة، وذلك كالاستثناء، مثل قول القائل من دخل داري يكرم إلا زيداً، والشرط من دخل اكرمته إن كان عالماً، والتقيد بالصفة من دخل داري من الطوال، قال صفي الدين الهندي والتقيد بالعام لعلة الغاية وإن لم يذكروه في هذا المقام حكمه حكم اخوانه من المتصلات ظاهراً إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأي وهذا ما اختاره الكرخي، وأبو الحسين البصري، والإمام، وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف.

والرابع: ان خص بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز وهو المنقول عن القاضي وقد رأيته في مختصر التقريب، إلا أنه لم يصرح بذكر الشرط وهذه عبارته، ولو قررنا القول بالعموم، فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول إذا تقدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات، وإن تقدر التخصيص بدلالة منفصلة فاللفظ مجاز، لكن يستدل به في بقية المسميات انتهى.

والخامس: إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء.

والسادس: إن خص بدليل لفظي سواء كان متصلاً أم منفصلاً فهو حقيقة وإلا فهو مجاز.

والسابع: إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه، وإلا فهو مجاز.

وصرح الغزالي بأنه لا خلاف في أنه مجاز، إذا لم يبق بعد التخصيص جمع، وهذا فيه نظر، فقد صرح إمام الحرمين في التخليص بحكاية الخلاف في ذلك، فقال: ذكر القاضي عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فيما يبقى، وإن كان أقل من الجمع هذا بعيد جداً انتهى.

والثامن: أنه حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه وهو اختيار إمام الحرمين قوله لأن المقيد هذا دليل الإمام وتقريره أن العام المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف، لأنه لو تناوله لضاعت فائدة الصفة، وإذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه فيكون حقيقة، وهذا بخلاف المخصوص بمنفصل، فإن لفظه متناول للخارج بحسب اللغة مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً أو مشتركاً والمجاز أولى فيكون مجازاً.

وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف والصفة مثلاً غير موضوع، فلا يكون حقيقة فيه، فلم يبق إلا المفرد، والمفرد الذي هو العام متناول لكل فرد لغة، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً، وهذا الجواب مبني على أن المركبات غير موضوعة وفيه نزاع، فالأولى: الجواب بأنه لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولاً لم يكن المتصل من المخصصات، لأن التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ هذا شرح ما في الكتاب ونختم المسألة بشيئين.

أحدهما: قال الإمام: إذا قال الله «اقتلوا المشركين» فقال رسول الله ﷺ في الحال «إلا زيداً» فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل فيه احتمال.

قال صفي الدين الهندي: والأظهر أنه منفصل.

قلت: وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التقريب وقال: إن من الأصوليين من نزله منزلة الاستثناء المصرح به كلام الله تعالى، قال القاضيْ: والذي نرتضيه أنه صلى الله عليه وسلم، إن ابتدأ من تلقاء نفسه كلام، ولم يصفه إلى كلام الله تعالى فيلتحق ذلك في المنفصل، ولا يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم استثناء حقيقياً بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً.

والثاني: أعلم أن الأصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص وهو تحرير منهم، والشافعي رضي الله عنه له أقوال في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ منها: أنه عام مخصوص، ومنها: أنه عام مراد به الخصوص، وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر، ولوالدي أيده الله تعالى في ذلك كلام نفيس، ونحن نذكر جميع ما ذكره، فإنه مما ينبغي أن يغتبط به الفطن قال. أحسن الله إليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص في الفرق بينهما، وفي أن العام المخصوص مجاز أولاً، وظن جماعة أن هذا الخلاف في أن العام المخصوص مجاز، أو لا يجري في العام المراد به الخصوص؛ والذي أراه في ذلك وبالله العون والتوفيق، أما العام الذي أريد به الخصوص فهو العام إذا أطلق وأريد به بعض ما يتناوله فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره، فالذي يظهر أنه مجاز قطعاً إلا أن قيل ان العام دلالته على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة.

فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد، فإن جاء خلاف فيه فإنما يجيء من هذه الجهة وشرط الإرادة في هذا النوع على ما ظهر لنا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكتفي بطريانها في أثنائه، لأن المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه، وليس إرادة إخراج لبعض المدلول إرادة استعماله اللفظ في شيء آخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازه الخارج عنه لا فرق بينهما إلا أن ذاك خارج هذا داخل لأن البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول: إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنييه، وهو استعمال حقيقي، وإرادة أحد معنيي المشترك عند مانع استعمال المشترك

في معنييه لا شك أنها لا تخرجه عن موضوعه، ولا تجعله مجازاً بل هي مصححه لاستعماله.

وأما عند من يجوز استعماله في معنييه فهم مختلفون، إذا استعمل في معنييه هل هو مجاز أم لا فمن جعله مجازاً فكذلك لأن الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في أحد المعنيين، ومن جعله حقيقة كالعام، كما هي طريقة الشيخ الآمدي في النقل عن الشافعي رضي الله عنه، فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به الخصوصي، وفيه نظر لأنا نعلم أن المشترك وضعه الواضع لكل من المعنيين وحده بخلاف العام، ولكن أدى مساق البحث على طريقة الآمدي إلى ما قلناه و يؤنسك إلى اشتراط مقارنة الإرادة في هذا النوع لأول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكبيرة الاحرام، وفي كنايات الطلاق وإذا حققت هذا المعنى اضبطه، وأما العام المخصوص، فهو العام إذا أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فالإرادة فيه إرادة الإخراج لإرادة الاستعمال في تشبه الاستثناء، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا يجوز تأخرها عن آخرها عن آخره، بل يشترط إن لم توجد في أوله أن تكون في أثنائه و يؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مشيئة الطلاق، فإنه يشترط اقتران النية ببعض اللفظ قبل فراغه، فالتخصيص إخراج، كما أن الاستثناء اخراج، ولهذا نقول: المخصصات المتصلة أربعة، الاستثناء والغاية والشرط والصفة، والمخصص في الحقيقة هو الإرادة المخرجة، وهذه الأربعة والمخصص المنفصل خمستها دالة على تلك الإرادة، وتلك الإرادة ليست إرادة استعمال اللفظ في غير موضوعه، فلذلك لم يقطع بكونه مجازاً بل حصل التردد، ومنشأ التردد أن ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مراداً به الباقي به أو لا. والحق لا وهو يشبه الخلاف في الاستثناء وهذا يقوي العام المخصوص حقيقة لكن الأكثرين على أنه مجاز ووجهه أنه يجعل موضوعاً استعمل في معناه بتمامه غير مخرج منه شيء، فتمى استعمله مخرجاً منه شيء كان مجازاً لاستعماله على غير الوجه الذي وضعه الواضع عند الاطلاق.

وهذا فيما يحتمل المجاز وهو ما كان ظاهراً كالعام.

أما ما كان نصاً كالعدم فالمجاز فيه، وليس إلا الاخراج المحض، و يظر أثر هذا في

أن المخصص المنفصل يأتي في العام ولا يأتي في العدد، والإستثناء في العام كاشف عن الإرادة المخصصة والاستثناء في العدد هو المخرج بنفسه لا بدلالته على إرادة متقدمة، ولهذا لو أراد فقط فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء لم يصح في العدد.

و يصح في العام، ولو قال: أنت طالق ثلاثاً، ونوى بقلبه إلا واحدة، وماتت قبل نطقه بقوله إلا واحدة يقع الثلاث، نعم يشترط نية الإستثناء قبل فراغ اللفظ، لأجل الربط، فالنية فيه شرط لاعتبار الاستثناء بعده وليست مؤثرة؛ والنية في التخصيص مؤثرة في الاخراج وحدها و يدل عليها تارة بمخصص منفصل وتارة بمتصل؛ والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره؛ ومن هنا يعرف أن عد ابن الحاجب البدل في المخصصات ليست بجيد؛ لأن الأول في قولنا: أكلت الرغيف ثلثه يشبه العام المراد به المخصوص لا العام المخصوص؛ فانظر هذه المعاني وتفهمها؛ ثم تذكر ما قدمته في العام المراد به الخصوص تعرف الفرق بينها، وحكمها هذا ما ذكره والدي رحمه الله وهو في غاية النفاسة والذي تحصلت عليه أن العام أنواع.

أحدها: العام الذي أريد به العام حقيقة.

والثاني: العام الذي أريد به غالب الأفراد، ونزل الأكثر فيه منزلة الكل فهو مراد به العموم أيضاً.

والثالث: ما لم ينزل الأكثر فيه منزلة الكل ولكن الكثرة فيه موجودة.

والرابع: ما المراد به القليل كقوله ﴿الذين قال لهم الناس﴾ وهذا أخذته من كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة، فإنه قال باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام أي الكثرة الغالبة، فلا يناقضه قوله و يدخله الخصوص، ومثاله القرية الظالم أهلها، وقد ذكره الشافعي في أثناء الباب فكأنه جعلهم كل أهل القرية، وقال الشافعي رضي الله عنه، في أول الباب قال الله تعالى: جل ثناؤه ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيل ﴾[1] وقال

(١) سورة الأنعام آية (١١).

﴿خَلَقَ السموَاتِ وَالأَرْضَ﴾[1] وقال ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأرضِ إلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُها﴾[2] فهذا عام لا خاص فيه انتهى.

وهو كما صرح به الشافعي وإنما ذكره توطئة لما بعده وليس مما بوب له إلا في كونه أريد به العموم، فالمراد به العموم قسمان:

أحدهما: حقيقة لا خصوص فيه وهو خالق كل شيء.

والثاني: مجاز فيه خصوص وهو ما ذكره الشافعي بعد مثل القرية الظالم أهلها ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون، من أن خالق كل شيء مخصوص بالعقل وكأنه، لأن العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لأنها إنما تضع لما يعقل، ثم قال الشافعي: وقال الله ﴿وَالمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ والنِسَاء﴾[3] الآية قال الشافعي، وهكذا قول الله عز وجل ﴿حَتَّى إذَا أتَيَا أهْلَ قَرْيَةٍ استَطْعما أهْلَهَا فأبُوا أنْ يُضِيفُوهُما﴾[4] ففي هذه الآية دلالة على أنه لم يستطعما كل أهل قرية فهي في معناها وفيها وفي القرية الظالم أهلها خصوص، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين، فكانوا فيها أقل انتهى.

فهذا عام أريد به العام ودخله الخصوص، وليس المعنى هنا من إرادة العام جميع الأفراد بل الكثرة المنزلة منزلة الكل، و يظهر أنه مجاز وليس من مجاز استعمال لفظ الكل في البعض، لأن ذلك لا يفترق الحال فيه بين بعض و بعض، وهذا في بعض كثير غالب على الباقي فهو أقوى، لأنه اجتمع فيه مجاز البعض، ومجاز المشابهة إذا الأكثر يشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص، فمن جعل العام المخصوص مجازاً يكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضاً، وهذا غريب ينبغي أن يتفطن له ومن لم يجعل العام المخصوص مجازاً يقتصر على المجاز من الجهة الأولى وهذا من نفائس البحث، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسمان:

---

(١) سورة النحل آية (٣).
(٢) سورة هود آية (٦).
(٣) سورة النساء آية (٧٥).
(٤) سورة الكهف آية (٧٧).

أحدهما: الحقيقي كقوله (وهو بكل شيء عليم) (خالق كل شيء) على ما قاله الشافعي.

والثاني: المجازي كقوله: استطعما أهلها والظالم أهلها، وهذا القسم لا يكون في الأمر والنهي وإنما يكون في الخبر لأن الأمر والنهي لا يتجوز فيهما، بل يقصد بيان حكم التكليف والعام المخصوص قسمان:

أحدهما: ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه.

والثاني: ما ليس كذلك كقوله ﴿وَلأَ بَوَيهِ لِكُلِّ واحدٍ مِنْهُمَا السُّدُس ﴾[1] وتخصيصه بالقاتل والكافر.

فهذا عام مخصوص وقد أطلق الشافعي عليه بعد ذلك أنه عام يراد به الخصوص كما سنذكره، وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز وقد قرر والدي أنه حقيقة كما سبق والشافعي لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص وبما ذكرناه يكون العام المخصوص أنواعاً:

أحدها: ما نزل الأكثر فيه منزلة الجميع فهو مراد به العموم.

والثاني: ما ليس كذلك، ولكن الكثرة فيه موجودة وهو مراد به الخصوص ومخصوص كقوله: ﴿ولأ بويه لكل واحد منهما السدس﴾.

والثالث: لا المراد به القليل كقوله ﴿الذين قال لهم الناس﴾ وهذا مراد به الخصوص ومخصوص، والفرق بينه وبين الثاني أن هذا تقول فيه إنه مجاز والثاني محتمل لأن يكون مجازاً وهو محل خلاف الأصوليين السابق في أن العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز.

وأعلم أن في كلام الشافعي، في الرسالة أيضاً ما يمكن أن يتمسك به منه على أن كل عام مخصوص مراد به الخصوص، وذلك لأنه قال باب ما نزل عاماً دلت السنة على أنه يراد به الخاص، قال الشافعي: قال الله جل ثناؤه ﴿ولأ بَويهِ لِكُلِّ واحدٍ مِنْهُمَا السُّدُس﴾ إلى قوله ﴿فإنْ كَانَ لَهُ إِخْوةٌ فَلأمِّهِ السُّدس﴾[2] وقال: ﴿ولكن نصف ما ترك أزواجكم﴾ إلى قوله ﴿ولهن الثمن مما تركتم﴾[3] فأبان أن الوادلين والأزواج ما سمي في الحالات، وكل عام

---

(١) سورة النساء آية (١١). (٢) (٣) سورة النساء آية (١٢).

المخرج فدل بنسبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه إنما أريد بعض الوالدين والأزواج دون بعض، وذلك أن يكون دين الوالدين والمولودين والزوجين واحداً، ولا يكون الوارث منهما قاتلاً ولا مملوكاً انتهى فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرناه، لأن السنة إنما دلت على عدم وريث القاتل والكافر، وهو تخصيص مقتض، لأن يكون هذا العام مخصصاً وقد قال الشافعي: إن السنة دلت أنه إنما أريد به الخصوص، فدل على أن كل عام مخصوص مراد به الخصوص، إذا كان المراد غير منزل منزلة الكل الذي تقدم إطلاق الشافعي عليه أنه أريد به العموم، وبهذا يتبين أن البحث الذي قرره والدي رحمة الله عليه في أن العام المخصوص حقيقة لأنه الذي قصد عمومه مخرجاً منه بعض الأفراد كاستثناء ليس ذلك، وإن كان البحث فيه محال فإنه نوع يصح إرادته.

وقد وقف الله والدي أيده الله تعالى على ما أوردته من كلام الشافعي، وقال إن لم يصح ذلك البحث الذي قررناه فالأمر كما قال الشافعي، وإن صح احتمل في التخصيص بالقاتل والكافر أن يكون عاماً مخصوصاً، وأن يكون مراد به الخصوص ولا يمكن الوصول إلى العلم بحقيقته أو يعلمه إلا الله تعالى والمتكلم به وقد أطلنا الكلام في هذه المسألة، وأنا من عادتي في هذا الشرح الأطناب فيما لا يوجد في غيره، ولا يتلقى إلا منه بحث مخترع أو نقل غريب، أو غير ذلك، والاختصار في المشهور في الكتب إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم سادتنا وكبراؤنا، إلى جمعه وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم المصنف على فاعله.

قال: (**الخامسة:** المخصص بمعين حجة ومنعها عيسى بن أبان وأبو ثور وفصل الكرخي).

يشبه أن تكون هذه المسألة مفرعة على قول من يقول: العام المخصوص مجاز فإن من قال: غير ذلك احتج به هنا لا محالة وحاصل هذه المسألة، إن العام إن خص بمبهم، كما لو قيل: واقتلوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج، وهذا قد أدعى جماعة فيه الانفاق وهي دعوى غير مسموعة فقد صرح ابن برهان في الوجيز، بأن محل

الخلاف فيم إذا خص بمبهم، فإن عبارته العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملاً.

وقال عيسى بن أبان إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار مجملا انتهى، وهو مصرح بخلاف الدعوى مع زيادة أن المختار عنده خلافها وهو قضية ايراد المحصول والقاضي في مختصر التقريب ذكر الخلاف في العموم إذا خص هل يصير مجملا، ولم يقيد بمبهم ولا معين. ونقل مذهب ابن أبان عن كثير من الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه انتهى ووجه هذه الطريقة التي ذكرها ابن برهان، كما ذكرنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد شككنا فيه، هل هو المخرج والأصل عدمه، فيبقى على الأصل و يعمل به إلى أن لا يبقى فرد لكن الهندي رد هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص وهذا البحث يقتضي صحة الاحتجاج في الجميع المخصص وغيره ولا قائل به انتهى. و يتجه عندي أن يقال يحتج به إلى أن يبقى فرد واحد فلا يحتج هذا إذا خص بمبهم، أما إذا خص بمعين وهي مسألة الكتاب، كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلا المستأمن، أو أهل الذمة ففيه مذاهب.

أصحها عند الإمام وأتباعه منهم بمصنف أنه حجة في الباطن مطلقاً. وهو قول معظم الفقهاء، واختاره الآمدي وابن الحاجب.

الثاني: أنه ليس بحجة وهو قول عيسى ابن أبان[1] وأبي ثور[2] وهو مراد كالمصنف بقوله منعها أي منع حجته.

---

(١) هو: أبو موسى، عيسى بن أبان بن صدقة، من فقهاء الحنفية وعلمائهم المبرزين، تولى القضاء بقم والبصرة، وله مؤلفات كثيرة منها: «إثبات القياس» توفي بالبصرة سنة ٢٢١ هـ.
(الفوائد البهية ص ١٥١، الاعلام ٧٤٩/٢).

(٢) هو: ابراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، صاحب المذهب الفقهي المعروف، صاحب الإمام الشافعي، توفي سنة ٢٤٠هـ.
(تذكرة الحفاظ ٨٧/٢، الاعلام ١٢/١).

الثالث: وبه قال الكرخي [1] والبلخي [2] إن خص بمتصل كالشرط والاسناد والصفة فهو حجة، وإن خص بمنفصل فلا، وهذاالتفصيل يفهم من مسألة السابقة فلذلك أهمل المصنف بتبيينه. واقتصر على حكاية هذه الثلاثة.

والرابع: أن التخصيص إن كان قد منع تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبىء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى ﴿والسَّارقُ والسارقَةُ فاقْطَعُوا أيْدِيَهمَا﴾ [3] لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لا شبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم، وهو القطع بعموم اسم السارق، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبىء عنه ظاهر اللفظ، وإن كان التخصيص لا يمنع من تعلق الحكم به جاز التعلق به، كما في قوله تعالى (اقتلوا المشركين)، لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وهو قول أبي عبدالله البصري [4].

والخامس: أن العام المخصوص إن كان بحيث لو تركناه وظاهره من غيرة بيان التخصيص لكنا نتمثل ما أريد هنا ونضم إليه شيئاً آخر لم يرد هنا كقوله تعالى: اقتلوا المشركين فإنا لو خلينا وظاهره، لكنا نقتل كل من صدق عليه الاسم من الحربي والذمي والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا، وما لم يرد جاز التمسك به، وإن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره من غير بيان التخصيص، لم يمكنا أن نمتثل ما أريد، منا لم يجز التمسك به وهو كقوله تعالى: أقيموا الصلاةَ، لأنه لو لم يبين مراده لم يمكنا فعل ما أراده من الصلاة الشرعية

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٢) هو أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي، أحد الكبار الافذاذ الذين جمعوا بين علوم الشريعة والفلسفة والادب والفنون، من مؤلفاته: «صور الاقاليم الإسلامية» و «أقسام العلوم» و «شرائع الأديان» و «أدب السلطان والرعية» توفي ببلخ سنة ٣٢٢ هـ.
(معجم الأدباء ٣/٦٥-٨٦، لسان الميزان ١/١٨٣، الاعلام ٧/١٣١).

(٣) سورة المائدة آية (٣٨).

(٤) هو: الحسين بن علي، أبوعبدالله البصري، أخذ عن أبي هاشم الجبائي، برع في شتى العلوم من الفقه والأصول وعلم الكلام. توفي سنة ٣٦٨ هـ.
(فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١-١١٣).

أصلاً، بخلاف آية السرقة فإنا لو خلينا وظاهرها لكنا قطعنا كل سارق، وفي ذلك امتثال ما أريد منا، ولم يرد وهذا قول القاضي عبد الجبار.

والسادس: أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندي، وهذا يشبه أو يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع.

قلت: وإذا تقرر أن الخلاف جار في العام المخصوص مطلقاً سواء كان مبهماًأو معيناً جاء مذهب سابع وهو التفصيل بين المعين والمبهم كما أورده الإمام.

قال: (لنا أن دلالته على فرد لا تتوقف دلالته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها).

استدل على ما اختاره بأن دلالة العام على فرد من أفراده لا تتوقف على دلالته على الآخر لأن دلالته مثلاً على الباقي لو توقفت دلالته على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقي كان ذلك تحكماً، إذ دلالته العام على كل أفراده متساوية، وان توقف عليه لزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور مستحيل فدلالته على كل فرد لا تتوقف على دلالة على غيره من الأفراد، واذن لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها عن البعض الآخر، فلا يكون حجة، وهذا الدليل ضعيف من وجهين.

أحدهما: أن هذا دور معية لا سبق فلا استحالة فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية فنقول كل واحد من الشيئين على الآخر إن كان توقف قبله، وبعده فهو الدور السبقي الذي يستحيل وقوعه، ومثاله إذا قال: زيد لا اخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال: عمرو لا أخرج منها حتى يخرج زيد قبلي، وإن لم يكن سبقاً كان إذا قال: كل منهما لا أدخل حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لجواز دخولهما معاً. وهذا هو المعنى وهو الموجود في دلالة العام.

والثاني: أن دلالة العام على كل فرد مشروطة باستعماله في الموضوع، وهو الاستغراق، فإذا لم يستعمل فيه جاز في كل واحد أن يكون حجة في شيء منه

والأولى التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين، فإنهم استدلوا بأكثر العمومات المخصوصة من غير نكير، بل لو صح ما ذكروه باب التمسك باللفظ العام إذ ما من عام في حكم شرعي إلا وهو مخصوص، وعلى ما قالوه يمتنع الاستدلال به.

قال (**السادسة** يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وابن سريج أوجب طلبه أو لا) هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان.

أحدهما: الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الامام.

والثاني: المنع وهو قول أبي العباس بن سريج.

واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الامام وجمهور اتباعه، وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجين بأن الذي قاله الغزالي فمن بعده كالآمدي وغيره، أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعاً ثم اختلفوا فمن قائل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ومن قائل لا يكفي الظن، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم تسكن النفس إليه ومن قائل لا بد من القطع وعليه القاضي قال: ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة قالوا وليس خلاف الصيرفي إلا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد هكذا نقله امام الحرمين ثم الآمدي وغيره، واشتهرت هذه المقالة حتى تولعت الألسن بأن هذا كان من غلطات الامام، وأنا أقول قد سبق الإمام بهذا النقل الثقة أثبت الشيخ أبو اسحاق الشيرازي، فقال في شرح اللمع ما نصه إذ أوردت هذه الألفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها العمل بموجبها انتهى، وكذلك الاستاذ أبو اسحاق في أصوله الذي انتخبه والده أيده الله ولفظه قيل: يلزم وقيل لا يلزم و يعرض على الأصول الممهدة لجواز أن يكون فيها ما يخصصه وأفاد الأستاذ في هذه المسألة فائدة جليلة، وهي أن الخلاف ليس إلا فيما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة إلى الفعل على عمومه لأن أصول الشريعة لم تكن متقررة، قد بان لك بهذين النقلين أن ما نقله الامام

غير مستنكر وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم، حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد، فان مذهبه في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته، وقال إمام الحرمين أنه عنده غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال: وإنما هو قول صدر عن عبادة واستمرار في عناد انتهى، وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فإنه ذو وجه ظاهر وجيه.

قال: (لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطأ واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال المخصص قلنا: الأصل يدفعه).

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداء، وتقريره لو وجب طلب المخصص، والبحث عنه قبل التمسك بالعام لوجب طلب المجاز عند استعمال اللفظ في حقيقته واللازم منتف فالملزوم مثله، أما وجه الملازمة فلأن الطلب في الصورة الأولى، إنما هوالاحتراز على المفسدة، واحتمال ضرر الخطأ، وهذا المعنى موجود في الحقيقة، وأما انتفاء اللازم فظاهر إذ لم يزل العلماء خلفاً عن سلف على ممر الدهور، وتعاقب الأزمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن المجاز، ومنهم من ادعى الإجماع على أنه لا يجب طلب المجاز ولكن فيه نظر، فقد نقل الثقات ابن سريج إلى وجوبه، وصرح القرافي بأن المسألتين على السواء على تقدير صحة الإجماع، فالفرق واضح وذلك لأن احتمال وجود المخصص أقوى، إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين، قال والدي رحمه الله و يوضح هذا التفريق، أن في العام دلالتين.

إحداهما: على أصل المعنى هي نص والأخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة واحتمال المجاز حاصل في الأولى، وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى والدلالة الإفرادية عليه قطعية، فلذلك لم يطلب المجاز، واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية قال: ومن تأمل هذا الكلام، على أن إيراد الحقيقة على العام ساقط، لأن في العام حقيقة ومجازاً شارك فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة، قال: وهذا نفيس جداً.

قلت: ونظيره على العكس، قلنا: لا رجل بالفتح نص في الاستغراق، وإن كان محتمل المجاز لإراده لا غلام رجل، لا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق لا

نص فهذا نظير العام والأول: نظير الحقيقة، وإنما قلنا: على العكس لأن قضية الاستغراق في الأول: لا في الثاني: فلا رجل بالفتح عمومه نص مقطوع به وحقيقة ظاهرة عكس العام، ولا رجل بالرفع عمومه ظاهر وحقيقته محتملة للمجاز كغيرها من الحقائق، قوله قال عارض أي احتج ابن سريج على مذهبه بأن العام؛ وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الأفراد، فاحتمال المخصص يعارضه لأن العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص، ويحتمل عدمه احتمالاً على السواء، وأجاب بأن الأصل عدم المخصص والإحتمال بمجرده لا يصلح معارضاً لهذا الأصل فيكون مرجوحاً.

فائدة: إذا اقتضى اللفظ العام عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص، فهل يعمل بالعموم أو يتوقف فيه، اختلف أصحابنا في ذلك، كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عده العالم في آخر مسألة إسماع الله المكلف اللفظ العام دون مخصصه، وللخلاف نظائر كثيرة في المذهب، منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت، ليعمل به أم لا، فيه وجهان:

الأول: منها وهو الجواز قول ابن سريج قال: ولا يجوز له أن يفتى، قال الرافعي. وقياسه أن لا يجوز القضاء وأولى، ومنهم من طرد قول ابن سريج في القضاء، قال الرافعي: ومن قال به فقياسه طرده في الفتوى، ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يقلد غيره، فإن ضاق عليه الوقت، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يقلد و يصلي في الوقت أو يتمادى في نظره إلى تمام الإجتهاد فيه، وجهان، ومنها: واستيقظ قبيل الوقت، وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يتوضأ أو يصلي خارج الوقت فيه وجهان.

الفصل الثالث

في المخصص

قال: (الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل، فالمتصل أربعة الأول الإستثناء وهو الاخراج بإلأ غير الصفة ونحوها، والمنقطع مجاز).

المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم كما سبق، ويطلق على الدال على الإرادة، مجازاً وهو المراد هنا، ثم هو إما متصل أو منفصل، لأنه إما أن يستقل بنفسه، فالمنفصل أولا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله، فالمتصل وقسمه تبعاً للأكثر إلى أربعة الإستثناء والشرط والصفة والغاية، وزاد ابن الحاجب خامساً وهو بدل البعض من الكل مثل قولك: أكرم الناس عالمهم، ومنه قوله تعالى: ﴿ثم عموا وصموا كثير منهم﴾.

الأول: الاستثناء وعرفه بما ذكر فقوله: إخراج جنس يندرج تحته كل المخصصات وقوله بالإخراج به ما عدا الاستثناء قوله: ونحوها يعني مثل خلا وعدا وحاشا وسوى، ثم أنه شرط في إلا أن تكون غير صفة يعني بمعنى غير كما في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا﴾[1] أي غير الله فإنها ليست للإستثناء ومثله جاءني رجال إلا زيد، فإنه ليس باستثناء أيضاً، إذا لا يمكن أن يكون متصلاً، لأن شرط المتصل أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله وليس كذلك ها هنا لأن بتقدير عدم الاستثناء لا يجب دخول زيد في رجال لأنه لا يعم كما سبق، ولا أن يكون منفصلاً لأن شرط المنفصل أن لا يكون المستثنى داخلاً، وهنا يجوز أن يكون داخلاً، وقد أورد على هذا التعريف أنه

---

(١) سورة الأنبياء آية (٢٢).

غير جامع لخروج الاستثناء المنقطع عنه، وذلك لأن المستثنى في الاستثناء المنقطع مثل قال القوم إلا حماراً غير داخل في المستثنى منه، ومنه قوله تعالى ﴿فَسَجَد الملائكَةُ كُلُّهُمْ أجْمَعُون إلا إبْلِيس﴾[1] قال القاضي في مختصر التقريب: (والأَصح أنه ليس من الملائكة، وكذلك قوله تعالى، ﴿وَمَا كَانَ لمؤمِنٍ أنْ يَقْتُلَ مؤمِناً إلاَّ خَطَأً﴾[2] (وما لهم به والحد للإستثناء الحقيقي وإلى الاعتراض وجوابه أشار بقوله: والمنقطع مجاز على أن منهم من يقول المنقطع حقيقة، ووارد على التعريف أيضاً أن لفظه إلا أخذت في لفظه، وهي من أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه، وبأن أتى في التعريف بالواو في قوله: ونحوها وهو غير سديد والصواب الآتيان بأو.

قال: (وفيه مسائل **الأولى:** شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء وعن ابن عباس خلافه قياساً على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية).

يشترط في الاستثناء شيئان:

أحدهما: أن يكون متصلا بالمستثنى منه عادة، واحترز بقوله: عادة عما إذا طال الكلام، فإن ذلك لا يمنع صحة الإستثناء كما قاله الإمام، وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال، والدليل على ما قلناه من اشتراط الاتصال، إجماع أهل اللغة، وهم الأدباء على ذلك، وهذا الدليل ليس بجيد فإن ابن عباس من أخبر الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا أن صح المنقول عنه، ويمكن على بعد أن يجعل قوله بإجماع الأدباء متعلقاً بقوله: عاده، أي لا يضر ما يمنع الاتصال في العادة كالسعال والتنفس باجماعهم ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه جوز الاستثناء المنفصل ولم يصح عنه، ثم اختلف النقلة عنه فنقل عنه أنه يجوز الاستثناء إلى شهر ونقل الشيخ أبو اسحاق عنه الجواز إلى سنة، ونقل الجواز ابدا فهذه ثلاث روايات فلما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله. ونقل ولما لم يعرف أقيده أم أطلقه، وعلى تقدير التقييد بماذا هو عبر المصنف بقوله:

---

(١) سورة الحجر (٣٠-٣١).

(٢) سورة النساء آية (٩٢).

خلافه وقال القاضي في مختصر التقريب فمن بعده لعل مراده إن صح النقل، ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين [1] واحتج للمنقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء بجامع أن كلا منهما مخصص، وأجيب بالنقض بالصفة والغاية، وكذا الشرط، فإن هذا يقتضي انفصالها وهو باطل إتفاقاً وقد نقل الشيخ أبو اسحاق عن الحسن وعطاء، أنهما جوزا الإستثناء ما دام في المجلس، وقال: قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره.

فوائد: إحداها ذكر ابن النجار في تاريخ بغداد في أثناء حرف الثين المعجمة أن أبا إسحاق المروزي أراد الخروج مرة من بغداد، فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو يمصل على ثيابه وهو يقول لآخر معه، مذهب ابن عباس في الإستثناء غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لما قال الله تعالى لأ يوب عليه السلام ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغثاً فاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ﴾ [2] بل كان يقول له استثن ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر، قال: فقال الشيخ أبو اسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل، وهو يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها.

الثانية: قال القرافي في المنقول، عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خالصة، كمن حلف، وقال إن شاء الله وليس هو في الإخراج

---

(١) قال الإمام الغزالي: «والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك، أو يقال: أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك، فقد نقول: إنه يدين، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه، إبداؤه أبداً. وقيل: إنه أراد به استثناءات القرآن».

(انظر: المتحول ص ١٥٧، والمستصفى (٣٧/٢).

وفي حصول المأمول ص ٩٩: «ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم أنها ثابتة في مستدرك الحاكم، وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ: «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة» ومثله عند أبي موسى المدني، وسعيد بن منصور وغيرها من طرق» انتهى.

وأقول إن الذي نستطيع أن نستخلصه من هذه الروايات أن هذا الرأي منقول عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ ولكن الجمهور من العلماء يخالفونه في ذلك والله أعلم. اهـ محققه.

(٢) سورة ص آية (٤٤).

بألا وأخواتها، قال: ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾[1] قالوا المعنى إذا نسيت قول: إن شاء الله، فقل بعد ذلك، ولم يخصص وقتاً.

الثالثة: قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك إلا أن يشاء الله)، التقدير، ولا تقولن لشيء قولاً جازماً إلا أن تعلم مشيئة الله تعالى، وهي لا تعلم فلا تقل هذا القول الجازم، فالنهي حالة عدم العلم، إنما هو جزم القول بأني فاعل ذلك غداً، ولا يلزم منه أن لا يقول ذلك غير جازم به بل يعلقه على مشيئة الله فافهم فمن قال: أفعل غداً إن شاء الله غير آت بالمنهي عنه فافهم هذا فهو حسن.

فإن قلت من قال: إني فاعل مع قوله إن شاء الله هو قائل إني فاعل فيكون آتياً بالمنهى عنه، وإن أتى بلفظ إن شاء الله قلت: لا نسلم أن من قال ذلك مع قول ان شاء الله يكون بالمنهى عنه، وذلك لأن الكلام المركب من أجزاء لا يصدق أنه ذلك الكلام إلا بجميع أجزائه، وكذلك من أقر لرجل بخمسة وعشرين لا يصدق أنه أقر بخمسة لأن الضمير العائد على الخمسة غير العائد على الخمسة والعشرين.

قال: (وعدم الاستغراق) الشرط الثاني: عدم الاستعراق، فإن المستغرق مثل عشرة إلا عشرة باطل اتفاقاً كما نقله الأئمة، لكن قال القرافي نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل، فما إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إلا ثلثا قولين.

أحدهما: أنه استثناء و ينفعه وهذا غريب قال (وشرط الحنابلة أن لا يزيد على النصف والقاضي أن ينقص منه لنا لو قيل له على عشرة إلا تسعة لزم واحد إجماعاً، وعلى القاضي استثناء الغاو ين من المخلصين و بالعكس قال: الأقل ينسى فيستدرك ونوقص بما ذكرناه).

ذهب الأكثرون إلى صحة استثناء الأكثر حتى لو قال له على عشرة إلا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد، وقالت الحنابلة: يشترط أن لا يزيد على

---

(٢) سورة الكهف آية (٢٤).

النصف، وقال القاضي يشترط أن ينقص عنه هذا المنقول في الكتاب، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي عن الحنابلة امتناع المساوي أيضاً كالمنقول عن القاضي، ولم تختلف النقلة فيما أسندوه إلى القاضي من امتناع المساوي والذي في مختصر التقريب كنا على تجويز الاستثناء الأكثر دهراً والذى صح عندنا آنفاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الأقلية، وقال قوم إن كان العدد صريحاً لم يجز الاستثناء الأكثر مثل عشرة إلا تسعة. والإجاز مثل خذ هذه الدراهم إلا ما في الكيس الفلاني أكثر من الباقي، وقال آخرون بمنع استثناء أكثر الجملة، منها إذا كان المستثنى جملة نحو جاء أخوتك العشرة إلا سبعة وتجويزاً استثنائهم تفصيلا وتعديداً، نحو إلا زيداً منهم، وبكرا وخالداً إلى أن يأتي السبعة، حكاه الأستاذ أبو محمد الحسن بن عيسى العارض المعتزلي في كتابة النكت في أصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره.

واعلم أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب.

أحدها: أنه لا يجوز وصححه ابن عصفور.

الثاني: وهو المشهور الجواز.

الثالث: إن كان المستثنى عقداً من العقود لم يجز نحو عشرين إلا عشرة، وان لم يكن عقداً جاز نحو مائة إلا ثلاث واستدل المصنف على المختار بوجهين.

أحدهما: وهو احتجاج على الفريقين أعني من اشترط أن لا يزيد عن النصف، ومن اشترط أن ينقص عنه أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان على عشرة إلا تسعة يلزمه واحد فقط، ولولا صحة هذا الاستثناء لما كان كذلك، ونقل الإجماع مردود فقد حكاه أحمد بن حنبل وبعض المالكية.

والثاني: وهو مختص بمن اشترط الأقل على أن القاضي أورده في مختصر التقريب، ولم يذكر اشتراط الأقلية، وإنما أورده من جهة الرادين على من اشترط أن لا يكون أكثر، وقال: هذا أمثل ما يستدلون به مع أن للقول فيه مجالاً، ولم يذكر عنه جواباً والشيخ أبو إسحاق قال: إنه دليل قاطع لا جواب

للخصم عنه، وتقريره أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ﴿إنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِم سُلْطَانٌ إلاَّ مِنَ الغَاوِين﴾[1] وبالعكس أي استثنى جل وعز المخلصين من الغاوين في قوله حكاية عن إبليس ﴿لأغْوِيَنَّهُمْ أجْمَعِينَ إلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ المُخْلَصِين﴾[2] فلو كان المستثنى منه لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر، وهو محال، واحتج القائل باشتراط الأقل، وهو القاضي على ما ذكر في الكتاب، بأن الإستثناء خلاف الأصل لكونه بمنزلة الانكار بعد الإقرار، وخالفنا هذا أصل في الأقل لكونه قليل الخطور بالبال، فربما نسيه المقر فيستدركه في الإستثناء وهذا بخلاف الأكثر فلذلك جوزنا في الأقل دون الأكثر وأجاب بأنه منقوص بما ذكرناه وهذا يحتمل وجهين.

أحدهما: أنه منقوص بما ذكرنا من الإجماع فيما إذا قال له: على عشرة إلا تسعة، وقد ذكرنا أنه غير ثابت.

والثاني: أنه منقوص بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس، فإن النسيان محال في جانب الباري، وهذا الدليل أجيب عنه بأنا لا نسلم إلا أن في قوله إلا من أتبعك من الغاوين للإستثناء، لكنا. إنما نمتنع من استثناء إلا كثر إذا كان عدد المستثنى والمستثني منه مصرحاً به مثل عشرة إلا تسعة، أما إذا لم يكن مصرحاً به مثل خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف، فإنه يصح، وإن كانت الزيوف أكثر سلمنا، ولكنا نقول المستثنى إلا في الإثنين أقل، أما قوله: إلا عبادك منهم المخلصين فيشمل كل العباد المخلصين من بني آدم لقوله منهم اشارة لبني آدم أقل، وأما قوله إلا من اتبعك من الغاوين، فالمستثنى أقل أيضاً لأن قوله عبادي يشمل الملائكة لكونه إسم جنس أضيف، ومعلوم ان كل الغاوين أقل من الملائكة وحدهم فكيف اذن أضيف إليهم صالحة بني آدم فيجوز أن إستثناء الغاوين من كل عباده وهم أقل من مخلصين بدخول الملائكة في المخلصين، ومعلوم أنهم أكثر من غيرهم،

(١) سورة الحجر آية (٤٢).
(٢) سورة الحجر (٣٩-٤٠).

قال: عليه السلام «أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع شبه إلا وفيه ملك يسبح الله» ولقائل أن يقول الجواب عن الأول ان جعل إلا بمعنى، لكن فيه خروج من حقيقته بلا دليل، وعن الثاني إن الدعوى فيما إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به وفيما إذا لم يكن، وعن الثالث بأنه تعالى قال: في سورة الحجر حكاية عن ابليس ﴿قال: ربِّ بِمَا أغْوَيْتَني لأزَيّننّ لهُمْ في الأرض ولأغوينّهم أجْمَعِينَ إلاَّ عِبَادَكَ المُخْلَصِين﴾[1] فاستثناء الأول لأنه استثنى المخلصين من بني آدم وهم أقل ثم قال: ﴿قال هذا صراط على مستقيم أن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾[2] والمراد بعباده هنا المعهودون الذين تقدم ذكرهم وفيهم وقع الكلام وهم المخلصون من بني آدم، وليس المراد العموم حتى تدخل الملائكة لأن العهد على العموم، والآية وقعت في الحجر مبينة والقصة واحدة والله أعلم.

ومنهم من استدل مع التمسك بقوله ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ بقوله ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾[3] ولم يتعرض للآية الأخرى وفيه نظر فإن قوله وما أكثر الناس إنما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم، والألف واللام في الناس للعهد ولا يلزم من كون الغاوين أكثر في هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لدن آدم عليه السلام إلى يوم القيامة والله أعلم.

قال: (**الثانية:** الإستثناء من الاثبات نفي و بالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور قلنا للمبالغة).

الاستثناء من الإثبات نحو «قام القوم إلا زيداً» نفي للقيام عن زيد بالاتفاق وزعم بعضهم ان الخلاف جار فيه أيضاً.

---

(١) سورة الحجر (٣٩-٤٠).

(٢) سورة الحجر (٤١-٤٢).

(٣) سورة يوسف (١٠٣).

قال الهندي: وهو الحق و به صرح بعضهم، وأما الإستثناء من النفي هل هو اثبات، فقال أصحابنا نعم، وخالفت الحنفية فقالت، لا يدل إلا على الحكم المستثنى مسكوت عنه واحتج أصحابنا بأنه لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل لا إله إلا الله في توحيده لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نفي الإلهية عما عدا الله وهو ساكت عن اثباتها لله فيفوت أحد شرطي التوحيد فلا يكفي ذلك، ولا قائل بهذا كيف والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام «لا صلاة إلا بطهور» فإن تقديره لا صحة للصلاة إلا بطهور، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان حيث وجد الطهور وجدت صحة الصلاة وليس كذلك لجواز فواتها لفقدان شرط آخر وأجاب المصنف بأن الحصر قد يؤتي به للمبالغة لا للنفي عن الغير، مثل «الحج عرفه» [(١)] والطهارة لما كانت أعظم الشروط صيرت كأن لا شرط إلا هي، وأحسن من هذا الجواب ما ذكره صاحب التحصيل من أن قولنا: الاستثناء من النفي إثبات يصدق باثبات صورة في كل استثناء، لأن دعوى الإثبات لا عموم ما فيها بل هي مطلقة فيقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم، وإن شئت قلت: لا صلاة نفي كلي وقوله «إلا بطهور» [(٢)] إثبات جزئي لأن نقيض الكلي جزئي، ونحن نقول به إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط والصلاة.

واعلم أن هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والأولى: أن يغير بحديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب.

قلت: وقد وقع في بعض المجالس الاستدلال على صحة مذهب أبي حنيفة

---

(١) رواه أحمد في مسنده، وأبو داود والترمذي والنسائي، وابن ماجة، كما مواد الحاكم في مستدركه الكبير (الفتح الكبير ٧٨٢).

(٢) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: لا تقبل صلاة بغير طهور، ولفظه: «لا نقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» كما رواه الترمذي وابن ماجه في كتاب الطهارة «باب: لا يقبل الله صلاة بغير طهور».

بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ الله نفساً إلاَّ وُسْعَها﴾ (١) وجه الحجة أنه لو كان الإستثناء من النفي إثباتاً لكان المرء مكلفاً بكل ما تسعه نفسه لأن الوسع مستثنى في قوله لا يكلف الله نفساً، وقد أضيف بقوله: وسعها فيقتضي العموم بناء على أن المفرد المضاف يعم، والتقدير لا يكلف الله نفساً بشيء إلا بكل ما تسعه فتكون كل ما تسعه مكلفة به، وليس كذلك، وكان البحث بين يدي والدي أيده الله فاستحسن ذلك (٢).

فرع: لو قال: لا أجامعك سنة إلا مرة فمضت سنة، ولم يطأ فهل يلزمه كفارة لاقتضاء اللفظ الوطيء أم لا لأن المقصود منع الزيادة وجهان، يتجه تخريجهما على هذا الأصل قال النواوي أصحهما ألا كفارة.

قال: (**الثالثة:** المتعددة إن تعارضت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها، وألا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب).

الإستثناء من الإستثناء جائز وحكي عن بعضهم خلافه وهو ضعيف قال الله تعالى: ﴿إلاَّ آل لوط إنَّا لَمُنَجُّوهُم أجمعين إلا امرأته﴾ (٣) وإذا ثبت جواز الإستثناء من الإستثناء فنقول: إلا الاستثناءات المتعددة، إما أن يكون بعضها معطوفاً على بعض أو لا إن كان الأول المستثنى منه نحوله على عشرة إلا أربعة، وإلا ثلاثة وإلا اثنين فإن الكل يرجع إلى الأولى فلا يلزم المقر إلا واحداً، وإن كان الثاني مستغرقاً للأول أو لا فإن كان مستغرقاً قال الإمام أو مساوياً له

---

(١) سورة البقرة آية (٢٨٦).

(٢) ونقل عن الإمام أبي حنيفة أنه يخالف في المسألتين: أي يقول: إن الإستثناء من الإثبات ليس بنفي، ومن النفي ليس باثبات، لكن الصحيح هو الأول الذي حكاه الشارح، قال الامام الرازي: اتفق العلماء: وأبو حنيفة وغيره على أن «إلا» للإخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها، وبقي أمر رابع مختلف فيه، أنا إذا قلنا «قلنا القوم» فهناك أمران: القيام، والحكم، فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام، أو من الحكم به؟ فنحن نقول: من القيام، فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون: هو مخرج من الحكم، فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم، فيكون غير محكوم عليه، فأمكن أن يكون قائماً، وألا يكون» (حاشية البناني على جمع الجوامع ١٥١٢).

(٣) سورة الحجر آية (٥٩).

عاد الكل إلى المتقدم أيضاً مثل على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة فلا يلزم غير واحد، وإلى هذين القسمين أشار بقوله عادت إلى المتقدم عليها، وإن لم يكن مستغرقاً عاد الاستثناء الثاني إلى الأول مثل عشرة إلا ثمانية إلا سبعة حتى يلزم تسعة، وإلى هذا أشار بقوله: وألا يعود الثاني: إلى الأول، أي دون المستثنى منه، وعلله بأن الأول لقربه إليه من المستثنى منه، والقرب يدل على الرجحان عند البصريين، فإنهم في تنازع العاملين في العمل اختاروا الأقرب، ولذلك أن نقول الأقربية لا تدل على اللزوم، وإنما تدل على الرجحان، كما في تنازع العاملين، فإنه لا نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز أعمال كل منهما، وإنما الخلاف في الأولوية فينبغي أن يقرر بوجه آخر فيقال: إما أن يعود إلى الثاني أو إلى الأول منتف للزوم الترجيح من غير مرجح في اللزوم لأنهما فيه سواء فيعود إلى الأولوية، ونقول: لا يعود لي الأول لأنه مرجوع **فرع** لو كان الاستثناء الأول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني.

الثاني: كقوله. عشرة إلا عشرة إلا أربعة ففيه أوجه للأصحاب.

أحدهما: يلزمه عشرة و يبطل الأول لاستغراقه.

والثاني: لأنه باطل.

والثاني: يلزمه أربعة و يصح الإستثناءان لأن الكلام إنما يتم بآخره قال ابن الصباغ وهو أقيس.

والثالث: يلزم ستة لأن الأول باطل والثاني يرجع إلى أول الكلام.

قال: (**الرابعة:** قال الشافعي رضي الله عنه المتعقب للجمل كقوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا﴾ يعود إليها وخص أبو حنيفة بالآخيرة، وتوقف القاضي، والمرتضى، وقيل إن كان بينها تعلق فللجميع مثل أكرم الفقهاء والزهاد، وأنفق عليهم إلا المبتدعة فالأخيرة).

هذه المسألة في حكم الاستثناء الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض مثل قوله تعالى: ﴿ والذين يَرمُون المحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يأتُوا بأرْبَعَةِ شُهَداءِ فاجلدُوهُم ثَمانِينَ

جَلْدَة وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادةً أبَداً وَأولَئكَ هُمُ الفاسِقُونَ الاَّ الذينَ تَابُوا ﴾[1] فان هذا استثناء وقع بعد ثلاث جمل الأولى أمرهم بجلدهم، والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب

الأول: وهو مذهبنا أنه يعود إلى الجميع لكن بشروط.

أحدها: أن تكون الجمل معطوفة.

والثاني: أن يكون العطف بالواو الجامعة، فأما ان كان بثم اختص بالأخيرة ذكره الآمدي، قال الأصفهاني ولم أر من تقدمه به.

قلت وقد نقدمه إمام الحرمين كما نص عليه في النهاية وفي مختصر له في أصول الفقه ونقل الرافعي في كتاب الوقف عنه.

والثالث: نقله الرافعي عن رأي امام الحرمين أيضاً أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، فإن تخلل اختص بالآخرة قال الرافعي كما لو قال وقفت على أولادي على أن من مات منهم وأعقبت فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الاثنين، وان لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فاذا انقرضوا فهو مصروف إلى إخوتي إلا أن يفسق واحد منهم فيختص الإستثناء بالأخوة.

المذهب الثاني: واليه ذهب أبو حنيفة أنه يعود إلى الأخيرة خاصة حتى لا يقبل شهادة القاذف، وإن تاب وصار من الابرار، والثلث التوقف، واليه ذهب القاضي والغزالي منا، والمرتضى[2] من الشيعة إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله لغة، وقال الإمام أنه الذي نختاره في المناظرة والمرتضى توقف لكونه عنده مشتركاً بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة فقط.

واعلم أن القول بالإشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات لا في

(١) سورة النور (٤-٥).

(٢) هو الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين الطاهر بن موسى، من أحفاد سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنهما، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر.
توفي في سنة ٤٣٦ هـ ببغداد.
(الاعلام للزركلي ٦٦٧١٢).

المفردات ويكون مبنياً على وضع المركبات ولا يمكن أن يقال العود من المفردات ذكره القرافي ولما، تغاير توقف القاضي والمرتضى حصلنا من الموقف على مذهبين فنقول والمذهب الخامس واليه ذهب الحسين وقال الإمام أنه داخل في التحقيق، وأنه حق أنه إن كان بين تعلق الجمل تعلق عاد الإستثناء اليها والتعلق أن يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً في الثانية في الحكم نحو أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة تقديره وأكرم الزهاد، وفي الإسم نحو أكرم الفقهاء، وانفق عليهم عليهم الا المبتدعة أي على الفقهاء، وقد أشار المصنف إلى المثالين فقط لذلك إن لم يكن بين الجمل تعلق اختص بالأخيرة لأن الظاهر أنه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها إلى جملة أخرى، إلا وقد تم غرضه من الأولى، فلو رجع الاستثناء إلى الجميع لم يكن مقصود من الأولى قد تم.

قال: (لنا ما تقدم الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما فلذلك الاستثناء قيل. خلاف الدليل خولف في الأخيرة للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط.

احتج الشافعي رضوان الله عليه بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة وكالجار والمجرور والظرف فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع أن كلا غير مستقل بنفسه، ومثال اشتراط المعطوف والمعطوف عليه في الحال أكرم ربيعة، واعط مضر نازلين بك، وفي الصفة الطوال، وفي الشرط أن نزلوا بك في الجار والجرور أضرب زيداً واهن عمراً في الدار وفي الظرف صم وصل يوم الخميس، وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى الكل، وأما الحال والظرف والمجرور فقال أن نخصها بالأخيرة وعلى قول أبي حنيفة وحينئذٍ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية في الدليل نظر آخر وهو أنه لا يلزم من اشتراك لشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الأحكام واللغة لا تثبت قياساً مع أن الفرق ثابت فإن الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى، وإن تأخر من جهة اللفظ بخلاف الإستثناء. فإنه مؤخر من الجهتين واحتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الأصل لتنزله منزلة الإنكار بعد الإقرار كما سبق، وإذا كان على

خلاف الدليل كان مرجوحاً لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة لأن الاستثناء غير مستقل ولا يمكن الغاؤه وإنما جعلناه للجملة الاخيرة لأنها أقرب، فبقي ما عداها على الاصل، أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فإنهما عائدان إلى الكل مع وجود المعنى الذي قلتموه بعينه فيهما وفي النقض بالصفة نظر، فان أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بالشرط.

فإن قلت لأبي حنيفة أن يعتذر على الشرط بأن له صدر الكلام كما تقدم.

قلت: سلمنا أن رتبته التقدم ولكن على الجملة الأخيرة التي هي مشروطة لا على جميع الجمل.

فإن قلت: لما حصل في أن الشرط هل هو شرط للجميع أو للأخيرة فقط بمقتضى اختلاف الأئمة، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يرتب الحكم في المشروط إلا بعد وجوده، فالمشروط مشكوك فيه.

قلت قد يمنع هذا و يقال في الأصل عدم كونه شرطاً فترتب الحكم ما لم يثبت شرطيته للجميع.

(فائدة) الخلاف المتقدم في أن الإستثناء هل يختص بالأخيرة أو يعود إلى الجميع أو غير ذلك «إنما هو فيما إذا لم يقم دليل على واحد بعينه وقد وقع استثناء بعد جملتين وهو عائد إلى الجملة الأولى، وحدها في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يُطْعَمْه فإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غَرْفَةً بِيَدِهِ ﴾[1] فإن هذا الإستثناء مختص بالجملة الأولى أعني قوله ﴿فمن شرب منه فليس مني﴾ ولا يجوز أن يكون عائداً إلى الأخيرة أعني إلى قوله ومن لم يطعمه فإنه مني. إذ التقدير حينئذ إلا من اغترف غرفة بيده فليس مني، والمعنى على خلاف ذلك لأن المقصود إن لم يطعمه مطلقاً من اغترف منه، وغرفة بيده على حد سواء ولا يمكن أن يكون التقدير إلا من أغترف غرفة بيده فإنه مني على هذا التقدير لأنه لا يعقل إستثناء حينئذ إذ المستثنى لا بد أن يغاير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ ولاَ

(١) سورة البقرة آية (٢٤٩).

أنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أزْواجٍ وَلَو أعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إلاَّ ما مَلَكَت يَمينُك ﴾[1] فإن هذا الاستثناء مختص بالجملة الأولى أي والله إعلم لا يحل لك النساء والنساء أعم من الزوجات والاماء واستثنى ما يملكه اليمين وجزم أيضاً أن يتبدل بالازواج ولا يمكن عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذ تصير الاماء قد استثنين من الأزواج وهن لا يمكن كونهن أزواجاً له ﷺ ووقع استثناء وهو عائد إلى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى ﴿ إنَّما جَزاءُ الذينَ يَحارِبُونَ اللهَ وَرَسولَه ويَسْعَونَ في الأرْضِ فَساداً أنْ يُقتَلوا أوْ يُصلبُوا أوْ تُقْطَعَ أيْدِيهِمْ وأرْجُلهُمْ مِنْ خِلافٍ أوْ يُنفوا مِنَ الأرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ في الدُّنيا وَلَهُمْ في الآخِرَةِ عَذابٌ عَظيمٌ إلاَّ الذينَ تَابوا ﴾[2] وهذا يصلح نقضاً على أبي حنيفة ومعتصماً لأصحابنا ووقع استثناء وهو راجع إلى الجملة الأخيرة بلا خلاف غير راجع إلى الأولى الصحيح وفي المتوسطة اختلاف وذلك في آية القاذف المتقدمة فإن الجلد ثابت أتاب القاذف أم لم يتب وإنما الخلاف في قبول الشهادة فإن قلت فهذه الآية والآية الأولى ينقضان مذهبكم كما نقضت آية قطاع الطريق رأي أبي حنيفة قلت قد قلنا إن الأصل عندنا أن الإستثناء يعود على الجميع وقد يختلف ذلك لدليل وفي الآية الأولى تخلف لعدم الإمكان وفي آية القاذف لأنه حق آدمي لا يسقط بالتوبة وأما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة أصلهم.

(قال **الثاني**: الشرط هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده كالإحصان).

القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة بالشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة أي علاماتها وفي الاصطلاح هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجود المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم فإن تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان وإنما قال لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما فعل الإمام لئلا يرد على طرده العلة التامة وهي المركبة من المقتضى والشرط وانتفاء المانع فإن تأثيرها متوقف على ذاتها

(١) سورة الأحزاب آية (٥٢).

(٢) سورة المائدة آية (٣٣).

بالضرورة فالشرط جزاؤها وذاتها لا يتوقف عليها لأن الشيء لا يتوقف على نفسه وهذا بخلاف الوجود فإنه على رأي المصنف وصف عارض للماهية كما تقدم في الإشتراك فلا يدخل تحت الحد فافهم ذلك فهو في محاسن المصنف وهنا فائدتان.

احداهما: أن الشرط قد يكون شرعياً كما مثلنا في الإحصان وقد يكون عقلياً الحياة شرط للعلم وقد يكون لغوياً نحو إن كلمت زيداً فأنت طالق وقد يكون عادياً كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس إلا في الشرعي و يدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان.

الثانية: أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط وقاعدتها مباينة لقاعدة الشروط الأخرى ونظير الفرق بين القاعدتين يتبين حقيقة السبب والشرط المانع، والسبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، والشرط هو الذي يلزم العدم ولا يلزم من وجوده لا علم لذاته والمانع هو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدم وجوده والعدم لذاته وقد أوضحنا ذلك في أوائل تقسيم الألفاظ فعاوده فإذا راجعته وتقرر ذلك فلنعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه ولك أن تمثل ذلك بالزكاة فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع عند من يراه مانعاً، فإذا ظهرت حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع وضح أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط الفعلية كالحياة مع العلم، والشرعية كالإحصان مع الرجم والعادية كالسلم مع الصعود فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن الدين فيمتنع الوجوب، وأما الشروط اللغوية التي هي التعليق كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن عدمه عدمه إلا أن يخلفه سبب آخر كالإنشاء أو تعليق آخر بعد التعليق وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم إلا أن يخلفه سبب آخر فإذا ظهر أن الشروط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها اما بالإشتراك أو بالحقيقة في واحد والمجاز في البواقي

أو بالتواطوء إذ بينهما قدر مشترك وهو مجرد توقف الوجود على الوجود فإن الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول شروطه في الوجود على وجوده وإن وجوده لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه، ثم الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه ولا خلاف والبدل كما قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم يقول لها أنت طالق ثلاثاً فيقع الثلاث بالإنشاء بدلا من المعلقة، وكقولك إن رددت عبدي فلك هذا الدرهم ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبة فتخلف الهبة إستحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ويمكن إبطال شرطيته كما إذا أنجز الطلاق أو اتفقتا على فسخ العجالة والشروط الشرعية لا يقتضي وجودها وجود، أو لا تقبل البدل ولا الإخلاف ولا تقبل الابطال إلا الشرعية خاصة فإن المشرع قد يبطل شرطية الطهارة الستارة عند معارضة التعذر أو غيره فهذه ثلاث فروق إقتضاء الوجود والبدل والإبطال والله أعلم.

قال: (وفيه مسألتان الأولى الشرط إن وجد دفعه فذاك وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه وارتفاع جزء منه إن شرط عدمه الثانية إن كان زانياً ومحصناً فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع يكفي أحدهما وإن شفيت فسالم وغانم حر فشفي عتقا وإن قال أو فيعتق أحدهما أو بعين).

ذكر في هذا القسم مسألتين:

إحداهما: في وقت وجود المشروط اعلم أن الشرط إما أن يوجد أو على التدريج إن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغير ذلك مما يستحيل أن يدخل في الوجود إلا دفعة واحدة فإنه يوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود ان علق عليه أو العدم ان علق عليه مثل إن لم أطلقك فأنت طالق والى هذين القسمين أشار بقوله فذاك وإن وجد على التدريج كالتعليق على قراءة سورة مثلاً فإن كان على الوجود كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند تكامل أجزاء الفاتحة، وإن كان على العدم كقوله ان لم تقرئي الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة حتى لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحداً تطلق لأن المركب ينفى بانتفاء أجزائه وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

المسألة الثانية: في تعدد الشرط والمشروط أما الشرط فاعلم أن الشرطين إن دخلا على جزء واحد فإما أن يكونا على الجميع أو على البدل فإن كانا على الجمع مثل ان كان زانياً ومحصناً فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما معاً وإن كان على البدل كفى أيهما وجد في ترتب الحكم نحو إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع، وأما المشروط فاعلم أن الجزائين إن دخلا على شرط واحد فإن كانا على الجميع وجد عند وجوده مثل ان شفيت فسالم وغانم حر فأيهما يعتقان عند شفائه أحدهما والخيرة في التعيين إليه هذا ما ذكره في هذه المسألة ولم يذكر اتحاد الشرط والمشروط مثل إن دخلت الدار فأنت طالق بل وضع المسألة في التعدد فقط.

(فائدة) اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لا نعلم في ذلك نزاعاً وعلى أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي قال الشيخ صفي الدين الهندي وهذا ما يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك وأما ما يجهل الحال فيه فإنه يجوز أن يقيد ولو بشرط لا يبقي من مدلولاته شيئاً كقولك أكرم من يدخل الدار ان أكرمك وان اتفق أن أحداً منهم لم يكرمه.

قال (**الثالث** الصفة مثل (فتحرير رقبة مؤمنة) وهي الاستثناء)

القسم الثاني من المخصصات المتصلة للصفة نحو أكرم بني تميم الطوال، ومثل له المصنف تبعاً للامام بقوله (فتحرير رقبة) لأن رقبة عام والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة وفيه تجوز لأن رقبة مطلق وعمومه يدل والكلام في العموم الشمولي، قوله وهي كالاستثناء أي الصفة كالإستثناء في وجوب الإيصال وعودها إلى الجمل فقط لا في جميع أحكام الإستثناء حتى يجيء فيها الخلاف في جواز إخراج الأكثر والمساوي ويحتمل أن يجري الخلاف في هذا أيضاً وإطلاق الكتاب يقتضيه، وقال الإمام إذا تعقبت الصفة شيئين، فاما أن يتعلق أحدهما بالأخرى مثل أكرم العرب والعجم المؤمنين فتكون عائدة إليهما، وإما أن لا يكون كذلك مثل أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة قال وللبحث فيه مجال كما في الإستثناء.

قال (**الرابع** الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل (ثم

أتموا الصيام إلى الليل).

غاية الشيء طرفه ومنتهاه وإنما أعاد المصنف الضمير في طرفه على الشيء وهو غير مذكور للعلم به وألفاظ الغاية حتى وإلى كقوله تعالى حتى يطهرن، حتى مطلع الفجر، وأيديكم إلى المرافق، ثم أتموا الصيام إلى الليل، وحكم ما بعد الغاية مخالف ما قبلها وإلا لم تكن الغاية غاية بل وسطاً هذا خلف وأما الغاية نفسها هل تدخل كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام محلاً للأكل فيه مذاهب.

أحدها: أن حكمه يخالف حكم ما قبله.

والثاني: أنه لا يدل على شيء واختاره الآمدي.

والثالث: إن كان من جنسه دخل وإلا فلو نحو بعتك التفاح إلى هذه الشجرة أهي من التفاح فتدخل أم لا فلا تدخل.

والرابع: إن كان معه لفظ من دخل نحو من هذه النخلة أو هذه وإلا لم يدخل.

والخامس: قال الإمام وهو الأول أن يميز عما قبله بالحسن مثل (وأتموا الصيام الى الليل) كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وإن لم يتميز حسا استمر ذلك الحكم على ما بعده مثل (وأيديكم الى المرافق) فإن المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس، قال العراقي وقول الإمام يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها من مدخول من جهة انا لا نعلم خلافاً فيما بعد الغاية وهذا يقتضي أنه محل خلاف والخلاف ليس هو إلا في الغاية نفسها.

والسادس: ان اقترن بمن دخل وإلا فاحتمل أن يدخل وألا يدخل و يكون بمعنى مع كقوله (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أي مع أموالكم وهذا كله في غاية الانتهاء أما غاية الإبتداء ففيها مذهبان وهنا فوائد.

أحدها: قول الاصوليين أن الغاية من جملة المخصصات قال والدي أيده الله إنما هو فيما تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها وقوله تعالى ﴿حَتَّى يَعْطُوا الجِزْيَةَ﴾[1] ولم يقله لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها ولا يأتي ذلك

---

(١) سورة التوبة آية (٢٩).

في مثل قوله ﷺ «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق»[1] لأن حالة النائم خارجة عن الصبي وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون والإستيقاظ خارج عن منوم، فلو قال عن الصبي والمجنون والنائم ولم يذكر الغايات المذكورة لم يشملها، فإن قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت تارة يقصد بها تأكيد العموم فيما قبلها وهذا المعنى هو المقصود في الحديث فإن عدم التكليف في جميع أزمنة الصبي تعمها بحيث لا يستثنى منها شيء وهكذا أزمنة الجنون والنوم فالمقصود بهذه الغاية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصيص ومن ذلك قوله تعالى ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الفَجْرِ﴾[2] وطلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله سلام وتارة يقصد بها ارتفاع ذلك الحكم عند الغاية فان اللفظ لو اقتصر على قوله رفع القلم عن الصبي شمل حالة الصبي ولم يتعرض لحالة البلوغ اثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان ساكتاً عن حكمها فلما قال حتى يبلغ وقد علم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فهم إثبات التكليف في حالة البلوغ فقصد بالغاية المذكورة هذا الحكم أيضاً وهذا يقوله من يقول بالمفهوم، وقال والدي أعزه الله تعالى وهو إن قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية فهو أقوى من القول به هنا لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة وهنا فائدتها المقصد الأول كما بيناه فلم يكن دليل على الثاني الثانية قوله تعالى ﴿ثم أتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللَّيل﴾[3] يحتمل أن يكون مثل قوله حتى يعطوا الجزية فإن الصيام لغة تشمل الليل والنهار فخص هذا العموم بقوله إلى الليل و يصح تمثيل المصنف حينئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل أن يكون مثل قوله (حتى مطلع الفجر) وهو الظاهر فإن الصيام شرعاً لا يكون إلا نهاراً وأيضاً عموم قوله وأتموا الصيام إنما هو في أفراد الصيام أي أتموا كل صيام ولا

---

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه والترمذي والحاكم من حديث علي رضي الله عنه بلفظ: «رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل» (الفتح الكبير ٢٥١٢).
كما رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي من حديث علي وعمر وعائشة رضي الله عنهم..

(٢) سورة القدر آية (٤).

(٣) سورة البقرة آية (١٨٧).

تعرض فيه للوقت، نعم لو قال قائل أتموا الصوم في الزمان إلى الليل كان تخصيصاً راجعاً إلى العموم في الأوقات المستفاد من قوله الزمان.

الثالثة: قد عرفت الخلاف في انتهاء الغاية هل يدخل قال والدي أحسن الله إليه ولا بد أن يستثنى من هذا الطلاق شيئان.

أحدهما: ما تقدم وهي الغاية التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ كالغايات المذكورة في الحديث وكطلوع الفجر وكقوله (واعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وإن حالة الطهر لا يشملها اسم المحيض.

الثاني: ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها مثل قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام لأنه لو اقتصر على قوله قطعت أصابعه كلها لافاد الاستغراق، فكان قوله من الخنصر إلى الإبهام تأكيداً وكذلك قوله قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته وهو في الحقيقة راجع إلى الأول لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وإن افترقا في أن الذي جعل غاية في الثاني طرف المغيا، وفي الأول ما بعده ففي هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها بل هي في الأول خارجة قطعاً وفي الثاني داخلة قطعاً وكذا بعتك هذه الاشجار من هذه إلى هذه، وإنما إختلف الأصحاب فيما إذا قال بعتك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الإبتداء أو الإنتهاء ولا يدخل واحد منهما، ومحل القطع بدخول الغاية في قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام فإن اللفظ الأول صريح في الدخول فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا ضربت القوم حتى زيداً فالحكم كذلك ظاهر مع احتمال أن يكون انتهاء الضرب اليه ولم يضربه.

الرابعة: من شرط المغيا أن يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل إليها كقولك سرت من البصرة إلى الكوفة فإن السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله إلى المرافق غاية لغسل اليد لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط فليس ثابتاً قبل المرفق الذي هو الغاية فلا ينتظم غاية له نعم لو قيل اغسلوا إلى المرافق ولم يقل أيديكم انتظم لأن مطلق الغسل ثابت إلى المرافق ومتكرر، قال بعض الحنفية فيتعين

أن يكون المغيا غير الغسل و يكون التقدير أتركوا من أباطكم إلى المرفق فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المرفق ومتكرراً إليه و يكون الغسل نفسه لم يغيا وفي هذا المقام يتعارض المجاز واضمر فإن لنا أن نتجوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المغيا قبل الغاية ولا يضمر ولنا أن المضمر كم قال هذا الحنفي ومن هذا قوله (ثم اتموا الصيام إلى الليل) يقتضي ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس و يتحرر إلى غروبها وليس كذلك فيشكل كون الليل غاية للصوم التام، نعم لو قيل صوموا إلى الليل انتظم لأن الصوم الشرعي ثابت قبل الليل ومتكرر إليه بخلاف الصوم بوصف التمام قال القرافي وهذا السؤال أورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأجاب عنه بأن المراد أتموا كل جزء من أجزاء الصوم سنته وفضائله وكرروا ذلك إلى الليل والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الليل دون جزء من جهة اجتناب الكذب والغيبة والنميمة وغير ذلك مما يأباه الصوم وكذلك آدابه الخاصة كترك السواك، والتفكر في أمور النساء، وغير ذلك فأمرنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس.

الخامسة: إذا قال له من درهم إلى عشرة وقال ضمنت مالك على فلان من درهم إلى عشرة صححناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الأصح عند العراقيين والغزالي والنووي وقضيته القول بأن غاية الإنتهاء لا تدخل دون غاية الإبتداء وقيل عشرة وصححه.

الثاني: كتخصيص قوله (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) فانا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم أن منهم من خالف في التخصيص بالعقل ونقله إمام الحرمين عن بعض الناشئة أي الذين نشأوا أبوا أن يسموا هذا الفيء تخصيصاً ونحن نقول أولا هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه، فإنه قال في الرسالة باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام و يدخله الخصوص توطئة لما ذكره بعدها مما يدخله الخصوص وكذلك كانت ترجمة الباب في بعض نسخ الرسالة كما ذكر شرحها أبو بكر الصيرفي ما ترك عاماً يراد به العام وعاماً يدخله الخصوص قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل ﴿الله خالق كل شيء﴾ وذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابةٍ في

الأَرْضِ إلاَّ على اللهِ رِزْقُها وَ يعْلَمُ مُسْتَقرَّها ومُسْتَودَعَها﴾ (١) ثم قال وهذا عام لا خاص فيه كل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها و يعلم مستقرها ومستودعها انتهى.

وثانياً: كما قال إمام الحرمين في هذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الجدوي والفائدة فإن تلقي الخصوص من مأخذ العقل غير منكر لو كون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل أو شرع والخلاف في المسألة عند التحقيق لفظي، فإن مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دل العقل على امتناعه فيه ثم نقول يمكن أن يقال إن الآيتين اللتين أوردهما الشافعي رضي الله عنه على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة أما قوله (الله خالق كل شيء) فهو عز وجل غير داخل وهذا الخطاب لوجهين:

أحدهما: أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة الأصوليين ولعله البعوي، والرافعي في المحرر في الضمان ووالدي وقيل ثمانية ولو قال بيتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجداران في البيع، ولو قال له من هذه النخلة إلى هذه النخلة قال للشيخ أبو حامد تدخل الأولى في الإقرار دون الأخيرة. وقال الرافعي ينبغي أن لا تدخل الأولى أيضاً كقوله بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بغروب الشمس خلافاً لأبي حنيفة حيث قال يثبت والخيار إلى طلوع الفجر وكذا إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل.

قال (ووجوب غسل المرافق للاحتياط).

وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرافق وجوابه إنما وجب للاحتياط فإن النبي ﷺ توضأ فأدار الماء على مرفقه فاحتمل أن يكون غسله واجباً فأخذ بالاحتياط وقد تم القول في المخصصات المتصلة.

---

(١) سورة هود آية (٦).

قال (والمنفصل ثلاثة **الأول** العقل مثل الله خالق كل شيء).

المنفصل هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل، قال المصنف وهو ثلاثة، العقل والحس، والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد نفى التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد والعادة تقتضي أنك لم تركل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك أتيتني بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله، والتخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً.

فالأول: كتخصيص قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقاً لنفسه.

أحدهما: عدم الإذن ويتجه على هذا ما ذكرت.

وثانيها: وهو الذي عول عليه أن لفظة شيء مأخوذة من مشاء والمشاء المحدث الذي ليس بقديم والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فإن قلت فما تصنع في قوله تعالى: ﴿قُلْ أيُّ شيءٍ أكبَرُ شهَادةً قُلِ الله﴾ (1) قلت لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فإن قلت لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل في هذه الآية منْ أنْ يقول أن الله علما أو لا علم فإن كان ممن ينفيه فكتاب الله شاهد عليه إذ يقول ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ وقوله أنزله بعلمه وإن كان يثبته وجب عليه أن يقول علم الله مخلوق و يلزمه أيضاً أن يقول القرآن مخلوق قلت قد أورد ابن داود هذا على الشافعي رضي الله عنه وسفه الأئمة مقاله وقالوا هو إعتراض غير سديد لأن صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست بأعيان له لأن الصفة ليست هي الموصوف ولا هي غيره وأما قوله ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها و يعلم مستقرها ومستودعها﴾ فهي أيضاً على عمومها فكل دابة تدب على وجه الأرض أو في قعر البحار أو تحت أطباق الثرى فالله رازقها دون غيره و يعلم مستقرها ومستودعها، واعترض ابن داود بقوله من الدواب من أفناه الله تعالى قبل أن

(1) سورة الأنعام آية (19).

يرزقه خطأ كما قال أبو بكر الصيرفي بل لا بد أن يرزقه إلى أن يغنيه بما يقيم حياته وله نفس ثابتة وقد جعل الله غذاء طائفة من الطير التنفس إلى مدة يصلح فيها للمأكل وليس في قوله عز وجل يرزق من يشاء ما يوجب أنه لا يرزق بعض الدواب قال الصيرفي لأن هذا رزق التفضيل بقوله: ﴿والله فَضَّلَ بَعضَكُم على بعضٍ في الرِّزق﴾(١) والتفضيل وقع كما رأينا الموسر والمعسر، وأما الرزق الذي يقيم الابدان للعبادة أو الحياة فلا بد منه كما قال الله عز وجل، وقال النبي ﷺ «إن الروح الأمين قد القى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» (٢) قال الصيرفي فهذا نص من السنة إن كل نفس لا بد من استيفائها رزقها. واعلم أن الشافعي إنما قال كل شيء من سماء وأرض إلى آخره ليذكر افراداً مما دخل تحت اللفظ العام يتبين بها أن الداخل تحته من جنسها ولم يتعرض للأشياء التي ذكرت من العلم والقدرة والكلام لكراهية الكلام وتجنبه ترك الخوض فيه.

(فرع) قال الامام النسخ بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما وهو مدخول فإن ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلهما بل زال الوجوب لعدم القدرة لا غير، ثم أن ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من أنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي.

قال (**الثاني** الحس مثل وأوتيت من كل شيء).

المخصص الثاني: من المخصصات المنفصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس ﴿وأوتِيتِ مِنْ كُلِّ شَيء﴾ (٣) فإن مقتضاه أنها أوتيت من كل شيء بعضه ونحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كنا نشاهده في يد سليمان ﷺ وكذلك

---

(١) سورة النحل آية (٧١).

(٢) حديث صحيح، رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أمامة بلفظ «أن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها، وتستوعب رزقها، فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله، فإن الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته» (الفتح الكبير ٣٩٣/١).

(٣) سورة النمل آية (٢٣).

قوله تعالى: ﴿ نُدَمِّرُ كُلَّ شيء ﴾[1] ونحن نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسماء ونحوها وقوله تعالى: ﴿مَا تَذْرُ مِنْ شيءٍ أَتَتْ عَلَيهِ إلاَّ جَعَلْتهُ كالرَمِيمِ﴾[2] ونحن نرى الجبال أتت عليها وما جعلتها كالرميم وقوله ﴿ تُجْبى إليهِ ثَمَراتُ كُلِّ شَيء ﴾[3] وما كان مختصاً من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم تر أنه يجيء اليه.

قال (**الثالث** الدليل السمعي وفيه مسائل الأول الخاص إذا عارض العام خصصه علم تأخيره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخاً وتوقف حيث جهل لنا أعمال الدليلين أولى).

الثالث من المخصصات المنفصلة الدليل السمعي وفيه مسائل الأولى في بناء العام على الخاص اعلم أنه إذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منهما على خلاف ما يدل عليه الآخر فرأى الشافعي رضي الله عنه أن الخاص يخصص العام سواء علم أن الخاص متأخر عن العام أم لم يعلم أم علم تأخره عن الخاص وبه قال أبو الحسين وأختاره الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب، وذهب أبو حنيفة إلى الأخذ المتأخر سواء كان هو الخاص أم العام فعلى هذا ان تأخر الخاص نسخ من العام بقدر ما يدل عليه وان تأخر العام نسخ الخاص وان جهل وجب التوقف إلا أن يترجح إحدهما على الآخر بمرجح، وذهب ابن العارض إلى التوقف في المسألة وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة واسمه الحسين بن عيسى معتزلي قدري له كتاب في أصول الفقه سماه انكت ورأيب عبارته تعابه عبارة المحصول فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد وقد وهم القرافي فظن أن ابن العارض قد وقع في المحصول مصحفاً قال وإنما هو ابن القاص بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعي[4] هذا كلام القرافي

---

(١) سورة الأحقاف آية (٢٥).

(٢) سورة الذاريات آية (٤٢).

(٣) سورة القصص آية (٥٧).

(٤) تقدمت ترجمته في الجزء الأولى من هذا الكتاب.

وهو وهم، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتمعنا فاما أن يعمل بهما أو لا يعمل بواحد منهما أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس والأقسام الثلاثة الأولى باطلة فتعين الرابع أما الأول والثاني فلاستحالة الجمع بين النقيضين ولاستحالة الخلو عنهما و يراد الثاني أنه يستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل وأما الثالث فلأنه يستلزم ابطال أحدهما بالكلية بخلاف عكسه فإنه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه فكان العمل به متعيناً لأن أعمال الدليلين أولى من ابطال أحدهما بالكلية واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضي الله عنه قال كنا نأخذ بالاحدث فالأحدث من أمور رسول الله ، وأجيب بأنه يجب حمل الأحدث على غير صورة النزاع جمعاً بين الدليلين والله أعلم ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إنما يكون مخصصاً للعام المتقدم إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعند المانعين يكون الخاص ناسخاً للعام إن كان مما يصلح لنسخه وإلا فلا يعبأ به.

قال (الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروءٍ) بقوله (وأولات الأحمال أجلهن) وقوله تعالى (يوصيكم الله) بقوله (القاتل لا يرث) والزانية والزاني فاجلدوا برجمه عليه السلام المحصن وتنصيف حد القذف على العبد).

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاثة مباحث:

الأول: أنه يجوز تخصيص الكتاب به أي بالكتاب خلافاً لبعض أهل الظاهر لنا أنه وقع لأن الله تعالى قال ﴿والمُطَلَّقاتُ يتَرَبصْن بأنْفُسِهنَّ ثَلاثَة قروء﴾[1] وهذا عام في أولات الأحمال بقوله ﴿وأُولاتِ الأحْمالِ أَجَلَهُنَّ أنْ يَضَعنَ حِمْلَهُنَّ﴾ ووقوعه دليل جوازه وزيادة لا يقال لعل التخصيص وقع بغير هذه الآية لأنا نقول الأصل عدم غيرها واحتج الخصم بقوله تعالى ﴿لِتُبَيِّنَ لِلناس﴾[2] فوض البيان إلى الرسول ﷺ فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله

(١) سورة البقرة آية (٢٢٨).
(٢) سورة النحل آية (٤٤).

والجواب أن قوله تعالى ﴿وَنَزَّلنا عَلَيكَ الكِتَابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيء﴾[1] يدل على أن الكتاب هو المبين والجمع بين الآيتين أن البيان يحصل من رسول الله ﷺ وذلك أعم من أن يكون منه أو على لسانه، واعلم أنه يجوز تخصيص السنة المتواتره بها كالكتاب به.

البحث الثاني: يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قال الآمدي لا أعرف فيه خلافاً وصرح الهندي بقيام الاجماع عليه ومنهم من حكى خلافاً في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى ﴿يُوصِيكُم اللهُ في أولادِكم﴾[2] بما روى الترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي من حديث اسحاق بن عبدالله بن أبي فروة وهو رجل متروك عند بعض أهل العلم أن رسول الله ﷺ قال «القاتل لا يرث» قال الترمذي لا يصح هذا الحديث ولا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقال البيهقي شواهده تقويه[3] فإن قلت هذا الحديث على تقدير صحته من أخبار الاحاد، والكلام في المتواترة، قلت قال القرافي هذا السؤال إنما يرد لو كان زماننا زمان النسخ والتخصيص وإنما ذلك زمن الصحابة رضي الله عنهم وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير أحاداً وكم من قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت أحاداً بل ربما نسيت بالكلية ومثل للسنة الفعلية بأنهم حكموا بأن قوله تعالى ﴿الزانيةُ والزاني فاجلِدوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مائةَ جَلْدة﴾[4] مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي ﷺ من رجمه المحصن والحديث في الصحيحين[5] ولك أن تقول لعل

(١) سورة النحل آية (٨٩).

(٢) سورة النساء آية (١١).

(٣) قال يحي بن معين. رجاله كلهم ثقات إلا اسحاق هذا، وجود ابن عبد البر حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس للقاتل من الميراث شيء» رواه النسائي.

وانظر: نيل الاوطار ٦/٩٥١٦-٨٦، سبل السلام ١٠١/٣.

(٤) سورة النور آية (٢).

(٥) روى البخاري هذا الحديث في صحيحه، كتاب الحدود، باب: رجم المحصن «فتح الباري ٩٨/٢».

كما رواه الامام مسلم، باب حد الزنا، وأحمد في مسنده، وأبو داود، باب: رجم ماعز.

التخصيص إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها و يبقى حكمها وهي «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما» كما سيأتي في النسخ إن شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة الشيب والشيبة ثم أن رجمه ﷺ المحصن ليس فعلاً، وإنما هو قول فإن عليه السلام قال إذهبوا به فارجموه فلا يصح مثالا للفعلية.

(فرع) يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب وعن بعض فقهاء أصحابنا انه لا يجوز البحث.

الثالث: يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع وكذا السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيها خلافاً واستدل في الكتاب أو مثل بأن الاجماع خصص العبد من آية الجلد يعني قوله ﴿والذينَ يَرْمُونَ المحْصَناتِ ثم لَمْ يَأتُوا بأربعةِ شهداء فاجلدوهُم ثَمانينَ جَلْدَة﴾[1] لأنه قام على أن ينصف على العبد وإما عكس ذلك وهو تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فلم يذكره كم الكتاب وهو غير جائز بالاجماع ولأن اجماعهم على الحكم العام مع سبق المخصص خطأ ولا يجوز الاجماع على الخطأ.

تنبيه: معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع انهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالمخصص سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وأن جهلوا المخصص وليس معناه أنهم خصوا العام بالاجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع والله أعلم.

قال (**الثالثة** يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخصص بمقطوع والكرخي بمنفصل.

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيها بحثان:

الأول: في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفيه مذاهب:

أحدها: الجواز مطلقاً وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، واختاره الإمام

---

(١) سورة النور آية (٤).

وأتباعه منهم المصنف وبه قال أمام الحرمين وطوائف وتبعهم الآمدي، قال امام الحرمين ومن شك أن الصديق لو روى خبرا عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب لا بتدره الصحابة قاطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة الاخبار.

والثاني: المنع مطلقاً ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء.

والثالث: قال عيسى بن أبان إنه لا يجوز في العام الذي لم يخصص ويجوز فيما خصص لأن دلالته تضعف وشرط أن يكون الذي خصص به دليلاً قطعياً.

والرابع: إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز وإن يخص أو كان بمتصل فلا يجوز قاله أبو الحسن الكرخي وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازاً كما هو رأيه وإذا كان مجازاً ضعف فيتسلط عليه التخصيص فمدار ابن أبان والكرخي على والضعف، غير أن مدرك الكرخي في القوة الحقيقية والمجاز ومدرك الأخر القطع بالمجاز وعدم القطع وقوله والكرخي بمنفصل أي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل، وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة.

وفي المسألة **مذهب خامس** وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب وأجرى اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته.

وذهب إليه القاضي كما نقله عن امام الحرمين والغزالي والامام والآمدي ونقل عنه ابن برهان في الوجهين أنهما يتعارضان و يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر وهو عند التحقيق غير القول بالوقف وكلامه في مختصر التقريب محتمل لكل من النقلين إلا أنه لما نقله ابن برهان أقرب فانه قال إذا تقابلا يتعارضان القدر الذي يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما و يتمسك بالصفة العامة في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف فيه ظاهرهما منزلة خبرين مختلفي الظاهر نقلاً مطلقين انتهى وحكى في مختصر التقريب **مذهب سادساً** وهو انه يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلاً لكن لم يدل دليل على أحد القسمين وهذا أيضاً قول بالوقف وهنا فوائد.

أحدها: أن هذا الخلاف الذي في تجوير تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد هل هو جار في تخصيص السنة المتواترة به الطاهر وهو الذي صرح به في الكتاب نعم والمصنف وإن كان منسوباً في ذلك إلى التقرير عن الإمام وأصحابه وغيرهم من المتأخرين فهو آت بحق فقد سبقه بذلك القاضي رضي الله عنه فقال في مختصر التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد، أعلم وفقك الله أن هذا باب عظيم.

خلاف العلماء فيه ثم ساق المذاهب المذكورة.

الثانية: لعلك تقول قد سبق أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة، فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا والجواب أن الجمع بينهما أنه لا يحتج بالعام المخصوص لكونه صار مجازاً وليس بعض المحامل أولى من البعض فيصير مجملاً عنده فإذا جاء مخصص بعد ذلك جزمنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لا نحكم عليه بشيء و يبقى الباقي على ما كان عليه لا يحتج به ولا يجزم لعدم إرادته فالمخصص مبني لكون ذلك الفرد غير مراد وساكت عن الباقي فلا منافاة بين الكلامين وهذا الجمع قرره والدي أحسن الله إليه، ورأيت أنا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال بعد حكاية مذهب ابن أبان هذا مبني على أصل له قدمناه وهو أن العموم إذا خص بعضه صار مجملاً في بقية المسميات لا يسوغ الإستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا خصوص قبل ورود الخبر وبعده انتهى وهذا حسن نفيس.

الثالثة: قال القرافي المحدثون والنحاة على عدم صرف آبان قال ونقله ابن يعيش في شرح المفصل عن الجمهور وقال إنه بناء على أن وزنه أفعل وأصله أبين صيغة مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابانه فيقول هذا أبين من هذا أي أظهر منه وأوضح فلوحظ أصله مع العلمية التي فيها فلم يصرف.

قال: (لنا أعمال الدليلين ولو من وجه أولى قيل قال عليه الصلاة والسلام «إذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه» قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون.

احتج على الجواز مطلقاً بأن فيه أعمالاً للدليلين أما الخاص ففي جميع ما دل عليه، وأما العام فمن وجه وهو الافراد التي لم تخصص دون وجه وهو ما خصص ومنع التخصيص يفضي إلى إلغاء أحد الدليلين وهو الخاص، وأعمال الدليلين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما وقد سبق مثل هذا واحتج المانع مطلقاً بثلاثة أوجه.

أحدها: ما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال «إذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه»(١) وهذا الحديث مخصوص بالكتاب فلا يدل على السنة المتواترة كما هي طريقة المصنف وقد رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده موصولاً من حديث أبي هريرة واللفظ «أنه ستأتيكم عني أحاديث مختلفة فما أتاكم عني موافقاً لكتاب الله وسنتي فليس مني» وفي سنده مقال ورواه البيهقي في المدخل من طريق الشافعي رضي الله عنه عن طريق منقطعة، وأجاب المصنف بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة فإنها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقاً كما سبق، وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو أحسن من هذا الجواب وهو ما نصه، وليس يخالف الحديث القرآن ولكنه مبين معنى ما أراد خاصاً وعاماً وناسخاً ومنسوخاً ثم يلزم الناس ما بين يفرضه الله عز وجل فمن قيل عن رسول الله ﷺ فعن الله قيل قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه﴾(٢) انتهى.

الثاني: إن الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والآحاد مظنونة والمقطوع أولى من المظنون.

---

(١) قال الامام الشافعي ـــ رضي الله عنه: «هذا الحديث رواه رجل مجهول، وهو منقطع، ولم يروه أحد يثبت حديثه (الرسالة ص ٢٢٤-٢٢٥ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر)

وفي عون المعبود (٣٢٩/٤): «فأما ما رواه بعضهم» أنه قال: «إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله، فارن وافقه فخذوه...» فانه حديث باطل لا أصل له».

و ينقل العلامة الفتنى في تذكرة الموضوعات ص ٢٨ عن الخطابي أنه قال: «ضعفه الزنادقة».

وقد عقد الإمام أبو محمد بن حزم لهذا المعنى فصلاً نفيساً في كتابه الاحكام (٨٢-٨٦/٢) فراجعه هناك والله أعلم. اهـ محققه.

(٢) سورة الحشر آية (٧).

وأجاب بأن العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في متنه إذ لا شك في كونه من القرآن إن كان من الكتاب ولا ان رسول الله ﷺ قاله إن كان من السنة المتواترة، وأما الخاص فبالعكس متنه مظنون لأنه من رواية الآحاد فلا يقطع بأن رسول الله ﷺ قاله ودلالته مقطوع بها لأنه لا يحتمل إلا ما يعرض له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون من آخر فتساويا فإن قلت إذا تعادلا فلا ينبغي أن يرجح أحدهما على الآخر إذ هو حينئذ ترجيح من غير مرجح قلت يرجح الخاص بأن فيه أعمالاً للدليلين، وقد ضعف الأصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بأن خبر الواحد يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع غاية ما في الباب أنه لا يحتمل التخصيص وذلك لا ينفع نعم يمكن أن يدعي قوة دلالة الخاص على مدلوله فإنها أقوى من دلالة العام عليه.

الثالث: أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخهما به واللازم منتف بالاتفاق على أنه لا يجوز نسخ المتواترة بخبر الواحد وبيان الملازمة أن كل واحد منهما تخصيص لكن أحدهما وهو النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأعيان، وأجاب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف أن يكون مؤثراً في الأقوى قلت وهذا الدليل وجوابه يمشيان على طريق المصنف فإنه قال لا ينسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لأن جماعة ينقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف كالإمام وغيره كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ. فالعجب ليس من المصنف لأنه مشى على طريقته وهي صحيحة سنبين ذلك في كتاب النسخ بل من الإمام حيث لم ينبه على ذلك إذ ذكر الدليل والجواب.

قال: (وبالقياس ومنع أبو علي وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضي وإمام الحرمين).

المبحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس أي بقياس نص خاص كذا صرح الغزالي وقوله بالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد أي يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسألة على مذاهب.

احدها: الجواز مطلقاً وبه قال الأئمة الأربعة والشيخ أبو الحسن وأبو هاشم بعد أن كان يوافق وهو المختار في الكتاب.

والثاني: المنع مطلقاً قال أبو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من أصحابنا.

والثالث: أن تطرق إليها التخصيص بغير القياس جاز تخصيصها به وإلا فلا قاله ابن أبان ونقله إبن برهان في الوجيز عن أصحاب أبي حنيفة.

والرابع: أن تطرق إليها التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي.

والخامس: يجوز تخصيصها بالقياس الجلي دون الخفي وهو رأي ابن سريع وجماعة من أصحابنا واختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما تتبادر علته إلى الفهم عن سماع الحكم نحو تعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ ونحو اندهاش العقل عند تمام الفكر عند سماع قوله عليه السلام «لا يقضي القاضي وهو غضبان» (١) والخفي ما ليس كذلك وقيل الجلي ما ينقض قضاء القاضي بخلافه والخفي ما ليس كذلك.

والسادس: أن تفاوت العام والقياس في افادة غلبية الظن رجحنا الأقوى وأن تساويا فالتوفيق وهو مذهب حجة الاسلام الغزالي واعترف الامام في بناء المسألة بأنه حق واستحسنه القرافي وقال الأصفهاني أنه حق واضح وكذلك قال الهندي في أثناء المسألة.

---

(١) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري؛ وأبو داود، وابن ماجه من حديث أبي بكر أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان».
كما رواه النسائي بلفظ: «لا يقضين أحد في قضاء بقضاءين، ولا يقضين أحد بين خصمين وهو غضبان». (الفتح الكبير ٣/٣٦٨).

والسابع: الوقف ذهب إليه القاضي وإمام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب السبعة.

والثامن: قال الآمدي إن كانت العلة منصوصة أو مجمعاً عليها جاز التخصيص به وإلا فلا.

والتاسع: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من عام جاز التخصيصي والا فلا وهنا الخلاف كله في القياس المستنبط من الكتاب أو عمومها أو عموم خبر الواحد بالنسبة إلى خبر الواحد فعلى الخلاف أيضاً وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب فيرتب على جواز تخصيصه بخبر الواحد فمن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس المستنبط منه بطريق الأولى، وأما من يجوز قال الهندي فيحتمل أن لا يجيز ذلك لزيادة الضعف ويحتمل أن يجوز ذلك كما في القياس المستنبط من الكتاب إذ قد يكون قياسه أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد قياسه أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد تطرق إليه تخصيصيات كثيرة ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما إذ قد يظهر له ذلك.

قال: (لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أحرى).

استدل على ما اختاره بأن فيه اعمالاً للدليلين واعمال الدليلين ولو من وجه أولى وهذا هو الذي تقدم وقد مضى تقريره، قال الغزالي وهو فاسد لأن القدر وقع فيه التقاتل ليس فيه جمع بين الدليلين بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس وهذا حسن وهو مأخوذ من القاضي فإنه أجاب به عن هذه الشبهة في مختصر التقريب قال والمقصود من ذلك أن القدر الذي تحقق اجتماع القياس واللفظ فيه توهم فيه قضية اللفظ والقدر الذي بقي من اللفظ لم يمانعه القياس فينزل اللفظ باقي المسميات في منزلة اللفظة الأخرى فبطل ادعائه استعمال الدليلين في محل الاجتماع في الدليلين، واحتج الجبائي على المنع مطلقاً بوجهين.

أحدهما: أن القياس فرع النص فلو خصصنا العموم به لقدمنا الفرع على

أصله لا على أصل آخر وإذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر وهو بالنسبة إلى الأصل الآخر ليس فرعاً بل هو دليل مثله.

والثاني: أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص لأنه فرعه وكل مقدمة توقف النص عليها من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات آخر و بيان ذلك أن جهة الضعف في العام المقطوع المتن منحصرة في أمرين:

أحدهما: احتمال التخصيص.

وثانيها: احتمال التجوز وفي غيره الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل وأما في القياس فهذه الثلاثة أو الاثنان لأن الأصل في القياس لا بد وأن يكون نصاً، ورابع وهو احتمال أن لا يكون الحكم معللاً بعلة أصلاً، وخامس وهو احتمال أن تكون العلة غير ما ظنه القائس علة لأنه ربما لم يستكمل أوصاف الاجتهاد وربما قصر في الاجتهاد عامداً أو مخطأ، وسادس وقد ذكره القاضي في مختصر التقريب أنه وإن كان ما ظنه علة فيحتمل أن يكون قد زل في طريقة قرب مخطىء في الطرق التي ثبتت بها العلل، وسابع وهو أنه وإن لم يزل في الطريق فيحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع مع أنه ظن وجودها فيه، وثامن وهو أنها وإن وجدت في الفرع لكن ربما لم توجد فيه شرط الحكم أو فقد صانع وإذا كان كذلك كان القياس أضعف من العام لا سيما من المقطوع متنه فلم يجز تقديمه عليه لامتناع العمل بالمرجوح مع معارضة الراجح، وقال القاضي في مختصر التقريب فإن قالوا إن كلامنا في قياس يصح قلنا فلا يتصور في المجتهدات قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياساً قاطعاً فصوروا صيغة تقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتصم بها الجبائي، وأجاب في الكتاب عن هذا الثاني بوجهين.

أحدهما: لا نسلم أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً بل يكون بالعكس أي يكون مقدمات العام أكثر من مقدمات القياس فإن فيه احتمال التجوز والنسخ وخطأ الراوي وغير ذلك والقياس لا يحتمل شيء من ذلك.

وثانيها: إنا سلمنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً لكن في العمل فيهما عمل بالدليلين وهو أحرى أي أحوط وأولى كما سبق وقد عرفت ما فيه من النظر والحق أن الوجهين ضعيفان أما هذا فلما عرفت وأما الذي قبله فلان القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوع المتن تطرقت إليه هذه الاحتمالات و ينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال فيه أكثر وإن كان مقطوع المتن فدلالته ظنية وهي تقبل القوة والضعف كالقياس وعند ذلك نقول الحق في الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفياتها بمقدمات القياس وإن كانت كثيرة لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة التي للعام أو أرجح ومن أمثلة ذلك أنه لا يخفي على ذي لب أن إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعلة الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أجِدُ فِيمَا أوحِيَ إليَّ مُحَرَّما﴾[1] وكذلك دلالة قياس الأرز على البر في الربا أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى: ﴿وأحَلَّ اللهُ البَيْع﴾[2] على جواز بيعه متفاضلاً وإذا فهم هذا لاح وجه الحق مع الغزالي ووضح أن مذهبه هو المرتضى الذي نختاره، فإذا قلت ما ذكره الغزالي من الأخذ بأرجح الظنين يلزمه في خبر الواحد مع العموم فإن المرجحات المتجهة هنا متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على أحدهما وقلته في الآخر وكثرة الأفراد وقلتها ونحو ذلك، قلت أجاب الأصفهاني شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فإنه يرى أن خبر الواحد في دلالته على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة لاحتمال الإجمال في صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأي قدم ولا كذلك القياس مع العمومات، فإن قلت الخلاف في أصل هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو المجتهدات قلت، قال الغزالي يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف ما به من مسائل الأصول قال وعندي إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فإن الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة غير بالغة مبلغ القطع.

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥).

(٢) سورة البقرة آية (٢٧٥).

قال **الرابعة:** يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه بمفهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً.

قال الآمدي لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة، أما الإمام فتوقف في ذلك ولم يختر شيئاً وقال سراج الدين في جوازه نظر وجزم في المنتخب بأنه لا يجوز ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم كما ذكر الأصفهاني.

وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح الإمام أنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنه لا تخصيص بالمفهوم وقد حصلنا من هذا القول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود وقال صفي الدين لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن و ينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة و يؤيده أن الإمام صرح في آخر الناسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن أنه ناسخ بأن الفحوى يكون ناسخاً بالاتفاق وكذلك الآمدي وأدعى الإنفاق أيضاً، واحتج المصنف على الجواز مطلقاً بأنه دليل شرعي إذ القول بجواز التخصيص بأنه حجة وإذا كان كذلك فيخصص به جمعاً بين الدليلين، ومثل له المصنف بقوله عليه السلام «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه» (١) مع قوله علة السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فإن الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغيير وإن لم يكن قلتين والثاني دل بمفهومه الذي هو مفهوم شرط وهو حجة على أن القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصاً لمنطوق الأول وقد سبق الكلام على الحدثين ولم يمثل لمفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن يقول من أساء إليك فعاقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف.

قال الخامسة: العادة التي قررها رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ تخصيص وتقريره عليه صلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له فإن ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يرفع عن الباقين.

---

(١) تقدم تخريجه قريباً.

هذه المسألة مشتملة على بحثين الأول أن العادة هل تخصص العموم وأعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة هل تخصص يحتمل نصين:

أحدهما: أن يكون الرسول ﷺ أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت به العادة أو هو باق على عمومه وهذا القسم هو الذي تكلم فيه الإمام وأتباعه كالمصنف قال الإمام والحق أن نقول العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه السلام مع عدم منعه عليه السلام اياهم منها أو يعلم أنها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فإن كان الأول صح التخصيص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثاني لم يجز التخصيص بها لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ والمخصص هو الإجماع لا العادة وإن كان الثالث احتمل واحتمل وتابعه المصنف على ذلك.

فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن العادة فيه القطع، وقال صاحب التهذيب يحتمل ألا يدخل كالصفوف على ظهر الغنم يعني إذا بيع وقد استحق الجز لاحتمال الثاني أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلاً، ثم أنه عليه السلام ينهاهم عنه بلفظ يتناوله كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام ومنه نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه، فهل يكون النهي مقتصراً على ذلك الطعام فقط أم يجري على عمومه ولا تأثير للعادة في ذلك؟

وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الآمدي وتابعه ابن الحاجب وهما مسألتان لا تعلق لأحدهما على الأخرى ولم يتعرض الآمدي لتلك، وقد عرفت حكمها أولا والإمام لهذه، ومن قال إن العادة تخصيص حمل النهي فنها على ذلك المعتاد لا غير، ومن قال لا تخصيص وهو المختار أجراه على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة وقد أورده الهندي كما ذكرناه فلا يعدل به فإن

بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدي ظناً منه لأنهما تواردا على محل واحد فوقع في خبط كبير البحث.

الثاني: في تقرير النبي ﷺ واحد من المكلفين على خلاف مقتضى العام قد يكون مخصصاً وأما في حق ذلك الشخص الذي أقر فلا شأن فيه، ضرورة أنه عليه السلام يقر على باطل، وأما في حق غيره فإن ثبت المروي من قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فيرتفع حكم العام عن الباقين أيضاً، وعلى هذا يكون نسخاً لا تخصيصاً إن خالف ذلك الواحد جميع ما دل عليه العام و يكون تخصيصاً إن خالف في فرد، كما لو قال لا تقتلوا المسلمين وقدرنا أن شخصا قتل مسلماً وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم أن ذلك المقتول كان يجوز قتله لكل أحد، وهذا الحديث وهو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا أعرف له أصلاً وسألت عنه شيخنا الحافظ أبا عبدالله الذهبي فلم يعرفه، وأعلم أنه يشترط في تقريره عليه السلام أن لا يعلم من الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كتردد اليهود كنائسهم فإن سكوته عن ذلك لا يقتضي اباحته للعلم بتقدير أهل الذمة على ذلك.

ونختم البحث في التقرير بسؤال، وهو أن الاستدلال بالتقرير على الإباحة كيف يتم مع أنه يحتمل أن يكون التقرير قبل نزول الوحي؟

ينبغي أن يقال يستدل به على عدم التحريم أما إن شاء الاباحة فلا وهذا السؤال أورده والدي أحسن الله إليه قديماً على الشيخ صدر الدين بن المرحل ولم يحصل عنه جواب إذ ذاك، قال والدي أيده الله تعالى وقد ظهر لي بعد ذلك جوابه وهو أن التقرير إنما يكون على فعل قد وقع أو هو واقع ولنا قاعدة قد نقلوها وهي أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه فذلك الفعل الذي أقر عليه لو لم يكن مباحاً لكان حراماً عليه فلا علم يحكمه.

فمن هنا دل التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال فإنه يحمل على عدم نزول الحكم لأن السؤال عما لم يقع أو عما وقع والسائل ينتظر حكمه فيفهم من السكوت عدم الحكم فيبقى واقفاً بخلاف المقيم على الفعل قد يعتقد

إباحته فهذا فرق بين المقامين، فإن قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الأصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن ابقاء الشارع بحكم البرآة الأصلية حكم وهو دليل شرعي وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فإذا لم ينكر دل على الإباحة ويحمل على أن فاعله أقدم عن علم بخلاف السائل فإن ظاهر حاله أنه واقف عن الإعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله أعلم.

قال: (**السادسة** خصوص السبب لا يحص لأنه لا يعارضه).

هذه المسألة مشتملة على بحثين:

الأولى: في أن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف، والتحبيق تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون لسؤال سائل أو لا فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أو لا فإن لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب إن كان عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص وإن استقل فهو أقسام لأنه وإما أن يكون أمضى أو مساوياً أو أعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عمن أفطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط:

أحدها: أن يكون فيما خرج من الجواب ينبه على ما لم يخرج منه.

والثاني: أن يكون السائل مجتهداً أو لا لم يفد التنبيه.

والثالث: أن لا تفوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد، وأما المساوي فلا اشكال فيه، وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه اما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء بئر بضاعة «أن الماء طهور لا ينجسه شيء»(١) رواه أبو داود والترمذي وقال حسن.

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في بئر بضاعة.
والترمذي، باب: «ما جاء في الماء لا ينجسه شيء».
كما رواه النسائي وابن ماجه.

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» (١) وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف.

وأما القسم الأول فقد جعلوه من محل الخلاف الذي يستقصي القول فيه إن شاء الله تعالى وقال والدي أيده الله تعالى الذي يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المسئول عنه، إلى العام دليل على إرادة العموم.

وإما الخطاب الذي لا يرد جواباً لسؤال بل واقعة فإما أن يرد في اللفظ قرينه تشعر بالتعميم كقوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارِقَةُ﴾ (٢) والسبب رجل سرق رداء صفوان فالاتيان معه فرينة تدل على الاقتصار على المعهود وكذلك العدول عن الافراد إلى الجمع كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ الله يأمُرُكُم أن تُؤدُّوا الأمَانَاتِ إلى أهلِهَا﴾ (٣) نزلت في عثمان بن طلحة أخذ مفتاح الكعبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي ﷺ وقيل أن علياً رضي الله عنه أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه ونزلت فأعطاه النبي ﷺ اياه وقال «خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم» وإن لم يكن ثم قرينة وكان معرفاً بالألف واللام فمقتضى كلامهم الحمل على المعهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فيكون دليلاً على العموم وإن كان العموم لفظ آخر غير

---

(١) رواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ (الفتح الكبير ٢/١٨).

(٢) سورة المائدة (٣٨).

(٣) سورة النساء آية (٥٨).

نزلت هذه الآية ـ كما قال المفسرون ـ: في شأن مفتاح الكعبة لما أخذه «علي» ـ رضي الله عنه ـ من عثمان بن طلحة» قهراً بأمر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوم الفتح ليصلي فيها، فصلى فيها ركعتين ثم خرج، فسأله «العباس» المفتاح، ليضم السدانة إلى السقاية فنزلت الآية، فرده «علي» لعثمان بلطف، بأمر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فتعجب عثمان في ذلك، فقرأ له «علي» الآية (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها..) فجاء إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم فأسلم.

شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٩).

الألف واللام فيحسن أن يكون ذلك هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذي عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وخالف في ذلك مالك، والمزني، وأبو ثور فقالوا إن خصوص السبب يكون مخصصاً لعموم اللفظ قال امام الحرمين وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي، وكذلك قال الغزالي في المنخول.

وقال في مختصر التقريب والارشاد نقل المذهبان جميعاً عنه، واعلم أن الذي صح من مذهب الشافعي رضي الله عنه موافقة الجمهور، خلاف ما ذكره أمام الحرمين.

قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعي رحمه الله ومعاذالله أن يصح هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعي رحمه الله أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه يقول إن دلالته على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز أن لا يكون اللفظ جواباً عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالته على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها ما لم يقم بالولد مع أن قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» (١) إنما ورد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعه فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب وأطنب في أن الدلالة عليه قطعية كدلالة للعام عليه بطريقين.

أحدهما: العموم.

وثانيها: كونه وارداً لبيان حكمه فتوهم المتوهم أنه يقول إن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ، وأما ما ذكره إمام الحرمين فلعله

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي، من حديث عائشة ــ رضي الله عنها ــ.
كما رواه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة ــ رضي الله عنه.
(الفتح الكبير ٣/٣٠٨).

اطلع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا هل يختص بالفقر أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح والتعميم مع انها وردت على سبب خاص وهو الحاجة والفرض أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك.

قال الأصحاب في من دخل عليه صديقه فقال تغد معي فقال أن لم تتغد معي فامرأتي طالق لا يقع الطلاق ولو تغدا بعد ذلك معه إن طال الزمان انحلت اليمين فإن نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب الذي يستقل بنفسه إلا أن الفرق يقتضي عدم استقلاله مثل هذه الصورة في حكم الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال.

ورأى البغوي حمل المطلق على إكمال العادة وهو يوفق قول الأصوليين هذا، وأفتى القاضي الحسن في امرأة صعدت بالمفتاح إلى السطح فقال: زوجها إن لم تلق بالمفتاح فأنت طالق فلم تلقه ونزلت أنه لا يقع ويحمل قوله إن لم تلقه على التأييد، وأخذ ذلك مما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة، وفي الرافعي عن المبتدأ في الفقه للقاضي الروباني انه لو قيل له وكلم زيداً فقال والله لا كلمته انعقدت اليمين على الأبد، إلا أن ينوي اليوم فإن كان ذلك في طلاق وقال أردت اليوم لم يقبل في الحكم وهذه الصور كلها شاهدة لأن العبرة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الأصوليون في الجواب الذي يقتضي العرف عدم استقلاله دون الوضع.

والحق مع الفقهاء لأن اللفظ عام والعادة لا تخصص وأما ما وقع في كتابي طبقات الفقهاء في ترجمة الامام الشافعي في الأم في الجزء الرابع من أجزاء تسعة في كتاب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق الذي يملك فيه الرجعة وقبل الحجة في النية وما أشبهها نص على ما ذكره الامام عنه من أن العبرة بعموم اللفظ فذلك خطأ مني في الفهم وأردت أن انبه على ذلك هنا لئلا يغتر به فإن حذفه من ذلك الكتاب تعذر لانتشار النسخ به وبيان ذلك أنه قال ما نصه ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع.

قال الشافعي: رضي الله عنه ذكر الله تعالى في كتابه الطلاق والفراق والسراح فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾[1] وقال تعالى: ﴿فاذا بلَغْنَ أَجَلهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمعْرُوف﴾[2] وقال عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم في أزواجه (إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها) الآية.

قال الشافعي: فمن خاطب إمرأته فأفرد لها اسماً من هذه الأسماء فقال أنت طالق أو أطلقتك أو فارقتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينوه في الحكم ونو يناه فيما بينه و بين الله عز وجل و يسعه إن لم يرد شيئاً منه طلاقاً أن يمسكها ولا يسعها أن يقيم لأنها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة طلاقاً أو رضا وغير مسألة طلاق ولا تصنع الأسباب شيئاً إنما تصنعه الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه ما بعده ولم يمتنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل انتهى فتوهمت أنا ما توهمت من قوله ولا تصنع الأسباب شيئاً إلى آخر وهو وهم، وإنما مراده أن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق ولا تعلق لذلك بالمسألة الأصولية، وقد احتج المصنف على أن العبرة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن المجيب لو قال أحمل اللفظ على عمومه ولا تخصيصه بخصوص سببه كان ذلك جائزاً.

واعترض على هذا بأنه لا ينافي كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص العام لأن الذي ذكر احتمال والإحتمال لا ينافي الظهور كما أنه لو صرح بارادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغة العموم في الاستغراق وذكر الامام دليلاً آخر وهو إجماع الأمة على أن آية اللعان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوام معينين مع

---

(١) سورة البقرة آية (٢٣١).

(٢) سورة البقرة آية (٢٣١).

تعميم الأمة حكمها وما قال أحد أن ذلك التعميم خلاف الأصل واحتج الخصم بأن الجواب لو عم لم يكن مطابقاً للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون الجواب خاصاً و بأن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوي لعدم فائدته.

وأجيب عن الأول بأنك ان أردت بمطابقة الجواب أن تستوعب السؤال ولا تغادر منه شيئاً فسلم وإلا علم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الأخص، وإن أردت بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا نسلم اشتراطها بهذا المعنى.

وعن الثاني: بأن فائدته معرفة السبب وقد صنف بعض المتأخرين في معرفة أسباب الحديث كما صنفت العلماء في معرفة أسباب النزول، ومن فوائد ذلك إمتناع إخراج صورة السبب عن العموم بالإجتهاد فمنه لا يجوز إخراج تلك الصورة التي ورد عليه السبب بالإجماع نص عليه القاضي في مختصر التقريب والآمدي في الأحكام وطائفة.

وحكي عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراجها وقد عرفت ذلك من قبل، وقد قال العلماء إن دخول السبب قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين كما مر ومن ذلك استثناء كونه لا يخرج بالإجتهاد.

وقال والدي رحمه الله وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرائن حالية ومقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة وإلا فقد تنازع الخصم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام و يدعي أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب و بيانه أنه ليس داخلاً في الحكم فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة أن قوله ﷺ الولد للفراش وان كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد و بيان حكمه إما بالثبوت أو بالإنتفاء فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها الذي يتخذ لها الفراش غالباً.

وقال الولد للفراش كان فيه حصراً كالولد للحرة وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعاً نفي السبب عن مسبب وإثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم

الفراش هل هو موضوع للحرة والأمة الموطؤة أو للحرة فقط والحنفية يدعون الثاني فلا عموم عندهم في الآية فتخرج المسألة من باب أن العبرة بعموم اللفظ وبخصوص السبب نعم قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد بن زمعة هو لك يا عبد وللعاهر الحجر فهذا التركيب يقتضي أنه ألحقه به على حكم السبب فيلزم إن يكون مراداً من قوله للفراش فليتنه لهذا البحث فإنه نفيس جداً ولا يقال أن الكلام إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضعاً لأنا نقول قد يتوهم أن كون اللفظ جواباً للسؤال يقتضي دخوله فاردنا أن ننبه على أن الأمر ليس كذلك والجواب إنما يقتضي بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من إدعى انه دلالة العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها فالنزاع في دخوله تحت اللفظ العام وضعاً لا مطلقاً والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب، أما كونه يقطع بدخوله في ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد من الأمرين وتختم المسألة بعد ذكر هذا البحث النفيس بمثلين.

فأحدهما: أن جميع ما تقدم في السبب وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بلا وضع عليها وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطة فنقول قد تنزل الآيات على الأسباب الخاصة وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الأي رعاية لنظم القرآن وحسن اتساقه فذلك الذي وضعت معه الآية النازلة على سبب خاص للمناسبة إذا كان مسوقاً لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام أو كان من جملة الأفراد الداخلة وضعا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال أنه كالسبب فلا يخرج، ويكون من الآية قطعاً، ويحتمل أن يقال أنه لا ينتهي في القوة إلى ذلك لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة لشبهيته به، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله يأمُرُكُم أن تُؤدُوا الأمانَاتِ إلىَ أهْلِها﴾ (١) فإن مناسبتها للآية التي قبلها وهي قوله: ﴿ألَمْ تَرَ إلى الذينَ أوتُوا نَصيباً مِنَ الكتابِ يُؤمِنونَ بالجِبتِ والطّاغوتِ ويَقولونَ للّذينَ كَفَرُوا هَؤلاء أهدَى مِنَ الذِينَ آمَنُوا سَبيلاً﴾(٢) إن

(١) سورة النساء آية (٥٨).
(٢) سورة النساء آية (٥١).

ذلك اشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرض الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي ﷺ فسألوه من أهدى سبيلا النبي ﷺ أم هم فقال أنتم كذبا منه وضلالة لعنه الله فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم نعت النبي ﷺ وصفته وقد أخذت عليهم المواثيق أن لا يكتموا ذلك وإن ينصروه كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها، وذلك مناسب لقوله: ﴿ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾.

ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ونزول ان الله يأمركم في الفتح أو قريباً منه و بينها نحو ست سنين، لأن اتحاد الزمن انما يشترط في سبب النزول، ولا يشترط في المناسبة لأن المقصود منها وضع الآية في موضع يناسبها.

والآيات كانت تنزل على أسبابها و يأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله مواضعها وثانيها سؤال عظيم أورده والدي أحسن الله إليه في تفسيره في آية الظهار وهو قوله (والذين يظاهرون من نساءهم).

الآية وتقريره يتوقف على اعراب الآية فنقول الذين مبتدأ وخبره فتحرير أو فكفارتهم تحرير، وجاز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه وجاز دخول الفاء، في الخبر لتضمين المبتدأ معنى الشرط وتضمين الخبر معنى الجزاء.

فإذ أريد التنصيص على أن الخير مستحق بالصلة دخلت الفاء حتماً للدلالة على ذلك، فإذا لم تدخل احتمل أن يكون مستحقاً به أو بغيره كما لو قيل الذين يظاهرون عليهم تحرير رقبة وإن كنا نقول إن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص وهذا المواضع المتفق على جواز دخول الفاء لعموم الموصول فلو أريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم.

فالصحيح عدم جواز دخول الفاء، وكذلك لو وصل بماض لم يجز دخول الفاء على الصحيح إذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل إلا من وجد من الظهار بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل فلا يدخل فيه الماضي والنبي صلى

الله عليه وسلم قد أوجب الكفارة على أوس بن الصامت وذلك لا يشك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب إلا أن هذا الإشكال يعتوره من جهة عدم شمول اللفظ على ما تقرره من قاعدة دخول الفاء ومن جهة أخرى وهي أن الحكم انما يثبت من حين نزول الآية وأوس ظاهر قبل نزولها فكيف يعطف حكمها على ما سبق لا سيما إذا كان الحكم قبل نزولها أنه طلاق كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال «ما أراك إلا قد حرمت عليه» فكيف يرتفع التحريم أو الطلاق بعد وقوعه.

وهذا الإشكال وارد في آية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لإثبات أحكامها لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وإن لم نجعل الفاء فيها داخلة في خبر المبتدأ هذا تقرير السؤال وهو قوي وأجاب عنه بما لا يقاومه فقال إما اثبات أحكام هذه الآية لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول إن السرقة والزنا ونحوهما من الأفعال التي كانت معلومة التحريم عندهم وجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لها قبل نزول الآية إذا كان هو السبب في نزولها في حكم المقارن لها لأنها نزلت مبنية لحكمه فلذلك يثبت حكمها فيه دون غيره ممن تقدمه وأما دخول الفاء في الخبر فيستدعي العموم في كل من يتظاهر من إمرأته مثلاً وذلك يشمل الحاضر والمستقبل وسبب النزول حاضراً وفي حكم الحاضر، وأما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع، وأما كون الظهار كان طلاقاً فلم يكن ذلك شرع، وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما أراك إلا قد حرمت عليه» فلم يثبت وقال بعض الناس أنه منسوخ بالآية فإن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فالأمر كذلك و يكون من نسخ السنة بالكتاب[1].

قال: (وكذلك مذهب الراوي كحديث أبي هريرة في الولوغ وعمله لأنه ليس بدليل قيل خالف الدليل وإلا انقدحت روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن).

---

(١) راجع أسباب النزول للسيوطي ص ١٦٤ ط التحرير، تفسير ابن كثير (٨/٦٠ وما بعدها طبعة الشعب).

البحث الثاني: فيما أن أعمل الراوي بخلاف العموم هل يكون ذلك تخصيصاً للعموم وقد اختلفوا فيه الأكثرون منهم الإمام والآمدي إلا أنهُ لا يخصص وعزاه الإمام إلى الشافعي قال لأنه قال إن حمل الراوي الخبر على أحد محمليه صرت إلى قوله وإلا فلا أصير إليه.

هذا كلام الإمام وهو صريح في أن صورة اختياره في المسألة التفصيل الذي ذكره ومنهم من يطلق القول في المسألة ويجعل هذا قولاً مفصلاً.

وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أن يكون مخصصاً؛ وفصل بعضهم فقال إن وجد ما يقتضي تخصيصه به لم يخصص بمذهب الراوي بل به إن اقتضى نظر الناظر فيه ذلك والأخص بمذهب الراوي وهو مذهب القاضي عبد الجبار، وقال إمام الحرمين إن علم من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف إذ لا يظن بعاقل أنه يرجح فعله إذ ذاك ولو احتمل أن يكون فعله احتياطاً كما لو روى ما يقتضي رفع الحرج عن الفعل فيما يظن به التحريم رأيناه متحرجاً عنه غير ملابس له، فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعليق بالأفضل وإن لم يحتمل شيئاً من ذلك لم يجز التعليق بالحديث قلت وعندي أن محل الخلاف مخصوص بالقسم الثالث إذ لا يتجه في القسمين الأولين.

وقد مثل المصنف تبعاً للإمام هذه المسألة بما روى عن مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله عليه وسلم «قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أولاهن بالتراب» رواه البخاري. ولفظه «إذا شرب» مع أن أبا هريرة كما روى قال يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه لأن قول الصحابي ليس بدليل إذ نحن مفرعون على أن قوله غير حجة وهذا المثال على هذا الوجه غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم وسبع مرات من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مسمياتها لاعامة نعم قد يحسن إيراد ذلك مثالاً إذا صدرت المسألة هكذا الراوي الصحابي إذا خالف الحديث وفعل ما يضاده فهل يعول على الحديث أو على فعله نحو خبر أبي هريرة وأما لما نحن فيه فلا يحسن إيراده مثلاً ومثل له صفي الدين الهندي وكذا ابن برهان كما نقله القرافي عنه بمثال أقرب من هذا وهو ابن عباس رضي الله عنه روى من بدل دينه فاقتلوه وهذا عام في

الرجال والنساء وذهب هو إلى أن المرتدة لا تقتل قلت وفي هذا المثال أيضا نظر وهو أن من الشرطية على رأي لا تدخل فيها النساء فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأي.

على أن كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث أبي هريرة وعمله صحيح وإنما جاء الفساد فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم؛ وكان الإمام الناظر علاء الدين البابجي[1] يقرره على الوجه الصحيح وهو أن الكلب من حيث أنه مفرد معروف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره وأبو هريرة يرى أن كلب الزرع لا يغسل منه إلا ثلاثاً وغيره يغسل فقد أخرج بعض أفراد الكلب.

هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما أدري من أين كان له أن أبا هريرة كان يغسل من كلب الزرع ثلاثاً فإن المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه هل كان يرى أن الغسل من ولوغ الكلب سبع أو ثلاث فروى الدارقطني بسنده إلى عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات ثم قال الدارقطني يرو يه غير عبد الملك عن عطاء عنه سبع مرات قلت فإن صح أن أبا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره يكون في ذلك جمعاً بين اختلاف الروايات فمن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن روى الثلاث يكون مراده كلب الزوع.

واحتج من جعل مذهب الراوي مخصصاً بأنه إنما خالف لدليل لأنه لو خالف لا لدليل لفسق فلا تقبل روايته وإذا كانت مخالفته مشارة إلى دليل تحتم اتباعه، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظن في نفسه بما أداه إليه نظره كونه دليلاً ولم يكن كذلك في نفس الأمر فلا يلزم القدح في روايته لأنه لم يقدح إلا على حسب تأدية اجتهاده ولا الإتباع لعدم صحة المظنون بل ولو احتمل إن ما ظنه حق في نفسه فليس لنا الانقياد له بمجرد التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والفرض أن الذي يتضح لنا خلاف ما عمله لقيام الدليل الذي رواه معارضاً بحق لما رآه.

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب.

خاتمة: اضطرب النظر في أنه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان الراوي صحابياً أم الأمر أعم من ذلك الذي صح عندي ويجوز أن الأمر أعم من ذلك ولكن الخلاف في من ليس بصحابي أضعف فليكن القول في المسألة هكذا إن كان الراوي صحابياً وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار.

قال القاضي في مختصر التقريب وقد ينسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه ونقل عنه أنه لا يخصص به إلا إذا انتشر في أهل العصر ولم ينكره وجعل ذلك نازلاً منزلة الإجماع وإن قلنا قوله غير حجة ففيه الخلاف المتقدم، وإن كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي، فإن قلنا لا يخص بقول الصحابي الراوي لم يخصص بقول الراوي الذي ليس بصحابي جزماً وإن قلنا يخصص ففي هذا خلاف.

وأما قول القرافي صورة المسألة أن يكون صحابياً وأما غير الصحابي فلا يخصص قطعاً فليس بجيد والمعتمد ما قلناه و يشهد له الدليل الذي ذكر من أنه إنما يخالف الدليل وإلا انقدحت روايته، فإن هذا يشمل الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح إمام الحرمين في البرهان فقال وما ذكرناه يعني من هذه المسألة غير المختص بالصحابي فلو روى بعض الأئمة حديثاً وعمل بخلافه فالأمر على ما فصلناه انتهى.

قال **السابعة:** أفراد فرد لا يخصص مثل قوله عليه السلام أيما أهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لأنه غير مناف قيل المفهوم قلنا مفهوم اللقب مردود.

إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصصاً للعموم خلافاً لأبي ثور مثاله ما روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أيما اهاب دبغ فقد طهر» [1] وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميتة لمولاة ميمونة كما رواه مسلم «إلا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به».

(١) حديث صحيح رواه الترمذي، باب «جلود الميتة إذا دبغت» وابن ماجه في كتاب اللباس، باب «لبس جلود الميتة إذا دبغت» كما رواه الأمام الشافعي ومسلم في صحيحه بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».

والدليل على أن العام لا يختص ببعضه إذا أفرد بالذكر أن المخصص لا بد وأن يكون بينه وبين العام منافاة ولا منافاة بين كل الشيء وبعضه واحتج أبو ثور بأن تخصيص الشيء بالذكر يفهم منه نفي الحكم عما عداه وإلا فلا تظهر فائدة التخصيص ذلك الفرد بالذكر.

(وأجاب) المصنف بأن المفهوم هنا مفهوم اسم وهو غير حجة كما سبق وعندي في ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر وما أظن أبا ثور يستند في ذلك إلى مفهوم اللقب فإن الظاهر أنه لا يقوم به فإنا لم نر أحداً حكاه عنه مع أنه أجل وأقدم من الدقاق وأولى أن تودع الاؤه بطون الأوراق ولعله يقول بهذا المفهوم إذ أورد خاصاً بعد عام تقدمه ونقول إن ذلك قرينة في المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد ولا يكون ذلك قولا منه بمفهوم اللقب الذي قال به الدقاق وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير سديد والرد عليه كذلك.

قال: «**الثامنة** عطف الخاص لا يخصص مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة».

عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله أن أصحابنا لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالذمي بما روى أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله على عليه وسلم قال: «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»(١).

الحنفية أو بعضهم أنه عليه السلام عطف عليه قوله ولاذو عهد في عهده فيكون معناه ولاذو عهد في عهده بكافر ثم أن الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي تسوية

---

(١) كما رواه النجاري في كتاب الديات، باب «لا يقتل مسلم بكافر» وابن ماجه والترمذي، تحفة الأحوذي ٦٦٨/٤-٦٧٠.

بين المعطوف والمعطوف عليه، أجاب المصنف بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف غير واجبة في جميع الأحكام وهو جواب ضعيف لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باشتراكهما في المتعلقات كالحال والشرط والمصنف يوافق على ذلك.

كما نص عليه في الاستثناء المتعقب للجمل بل الجواب الصحيح أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام، لأنه لو قال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز أن يتوهم منه متوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا أن هذا النهي مختص بكونه في حال العهد وإذا ثبت كونه كلاماً تاماً فلا يجوز اضمار تلك الزيادة أعني لفظة بكافر لأن الاضمار على خلاف الأصل.

(فإن قلت) ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حينئذ أعني قوله لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده إذ لا يظهر لاحداهما تعلق بالأخرى.

(قلت) ظني أن أبا اسحق المروزي أحد أئمة أصحابنا أجاب عنه في التعليقة بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم للكفار في ذلك الوقت كانت شديدة جداً فنبَّه صلى الله عليه وسلم على أن صاحب العهد إذا كان في عهده لا يقتل لئلا يتجرد اللفظ الدال على أن المسلم لا يقتل بالكافر، أعني قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل العداوة الشديدة على الإقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير بأن يغتبط ولا يقال حرمة وإن انتفى القصاص باقية وهي تحمل الصحابة الذين هم أهل الورع الشديد على الإحجام لأنا نقول كان ذلك في صدر الإسلام فلا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر أن يكون قتل المعاهد حراماً. بل حكم ولا بنفي القصاص بين المسلم والكافر مطلقاً، والدليل على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فبين تخصيص ذلك الدليل عن نهيه قتل المعاهد في عهده.

قال (**التاسعة** عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات مع وبعولتهن لأنه لا يزيد على إعادته).

عود الضمير إلى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام وإن شئت قلت إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصيغة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجه ذلك تخصيصه اختلوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه و به جزء في الكتاب واختاره الغزالي والآمدي وابن الحاجب وصفي الدين الهندي.

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصصه ولذلك قالوا في قوله عليه السلام «لا تبيعوا للبر بالبر إلا كيلا بكيل» (١) إن المراد منه ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لأن ذلك القدر مما لا يكال.

وذهب جماعة منهم إمام الحرمين وأبو الحسين والإمام إلى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى: ﴿والمطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَة قروء﴾ (٢) ثم أنه تعالى قال و بعولتهن أحق بردهن وهذا اختص بالمطلقة بالطلاق الرجعي دون البائن فيقول الأولون إن ذلك لا يقتضي إن المراد من المطلقات الرجعيات وتقول الحنفية يقتضيه، ومثال الإستثاء قوله تعالى ﴿لا جُنَاحَ عَلَيْكُم إنْ طَلَّقْتُمُ النِسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُن﴾ (٣) إلى قوله إلا أن يعفون فاستثناء العفو عنه الكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال أن المراد من النساء أو أول الكلام البالغات العاقلات فقط، ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهن ولا ريب في أن ذلك لا يتأتى في الطلاق البائن فهل يقتضي بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعي.

---

(١) روي هذا الحديث بروايات متعددة، منها ما رواه مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس، فقال: «سمعت رسول الله على الله عليه وسلم ينهي عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر، والشعير، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى» (المغني لابن قدامة ١١/٤) ط مكتبة الجمهورة والرياضة الحديثة.

(٢) سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٣) سورة البقرة آية (٢٣٦).

ومثال ذلك التقييد بحكم آخر ما أورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف بأن عود الضمير لا يزيد على إعادة ذلك البعض أو صرح بالإعادة فقيل و بعولة المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يعفو العاقلات والبالغات في المثال الثاني أو يحدث أمراً في الرجعيات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً اتفاقاً فكذلك هنا.

واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية تقضي مطابقتها للمكنى في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى من مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف.

وأجيب عنه بأنا لا نسلم أنه ليست مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة الآخر بل مراعاة اجراء العام على عمومه أولى من مراعاة مطابقة الكناية للمكنى، لأن المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر في دلالتها على مسماها إليه من غير عكس ومراعاة دلالة المتبوع أولى من مراعاة دلالة التابع، و٤ن٤ه أكثر فائدة وأظهر دلالة فكان بالرعاية أجدر.

فائدة سألت والدي رحمه الله في قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا ما طابَ لكُمْ منَ النِّسَاء مَثْنَى وثُلاثَ ورُبَاعَ فَإنْ خِفْتُم ألاَّ تَعْدِلوا فَوَاحِدَةً أوْ مَا مَلَكَتْ أيْمانُكُم﴾(١) وقول الشافعي رضي الله عنه أن ذلك في الأحرار بدليل أن العبد لا يملك، فقلت هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضي التخصيص على الصحيح، فقال ليس هذا من ذلك القبيل لأن ذلك في لفظ عام يتقدم و يأتي بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام.

وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص، والمرجع فيه إلى قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب لمخاطبين لم يتحقق دخول العبيد في موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه.

فإذا دل في آخر الكلام أو في أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل في آخره وهو قوله (أو ما ملكت أيمانكم) وفي أوله وهو (وإن خفتم أن لا

---

(١) سورة النساء آية (٣).

تقسطوا في اليتامى) فإنه إنما يخاطب به من يلي أمر اليتيم والعبد لا يلي أمر اليتيم، فقلت الخطاب الأول لجميع الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم ﴾[1] فقال لنا في الجواب طريقان.

أحدهما: ما قررناه غير مرة من أن أيا نكرة وهي المنادى وصف بالناس فالألف واللام في الناس للعهد والمعهود هي النكرة المقصودة وهو الذي ناداه المتكلم والعهد مقدم على العموم.

والثاني: أن يسلم أنها للعموم و يقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثاله أن يقول لعشرة افعلوا كذا ثم يقول لبعضهم أفعلوا كذا فليس تخصيصاً للأول وإنما هو خطاب لغير من خوطب أولا وهو بعض منه وهو يشبه الإلتفات فليس من باب عود الضمير المقتضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضي التخصيص قولاً واحداً لأن كل الكلامين مستقل بنفسه وإن كان بينهما التئام والله أعلم.

قال (تذنيب. المطلق والمقيد إن اتحد سببها حمل المطلق عليه عملاً بالدليلين وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قيد وإلا فلا).

المطلق والمقيد كالعام والخاص وكل ما يجوز فيه تخصيص العام من الأدلة أما على الوفاق الخلاف فإنه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت.

ولذلك جعل المصنف الكلام فيه ذنابة وتتمة للعام والخاص والأخذ في شرح ما أورده يستدعي تقديم مقدمة فنقول المطلق منقسم إلى حقيقي وإضافي.

أما الحقيقي فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الإطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدالة على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها على ماذكرنا في باب (العام والخاص).

أما الإضافي مثل قولك أعتق رقبة واضرب رجلاً فليس هو مطلقاً من كل وجه بل هو دال على واحد شائع في الجنس وهما قيدان زائدان على الماهية.

---

(١) مفتتح سورة النساء والحج.

وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واحدة أو كثيرة شائعاً في الجنس أو معيناً وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم أن المقيد ينقسم أيضاً إلى قسمين مقابليها فالمقيد من كل وجه أو على الإطلاق هو اللفظ الذي لاشتراك فيه أصلاً كأماء الاعلام.

وأما المقيد من وجه دون وجه فنحو رقبة مؤمنة ورجل عالم، وإذا عرفت ذلك فلنعد إلى الشرح والمقصود الكلام في حمل المطلق على المقيد؛ أعلم أن متعلق حكم المطلق أما أن يكون غير متعلق حكم المقيد أو لا يكون.

فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لأنه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر أصلاً ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً مجرى العدالة.

وإن كان الأول فأما أن يتحد السبب أو يختلف وعلى التقديرين إما أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد أمراً أو نهياً أو أحدهما أمراً والآخر نهياً فهذه أقسام ستة.

أحدهما: أن يكون السبب واحداً وكل واحد منهما أمراً نحو أن نقول اعتقوا رقبة مؤمنة إذا أحسنتم ثم نقول مرة أخرى اعتقوا رقبة إذا أحسنتم فها هنا لا خلاف أن المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال أولا اعتقوا رقبة ثم قال اعتقوا رقبة مؤمنة وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما لأن من عمل بالمقيد فقد عمل بالمطلق ضرورة أن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء فيكون العمل بالمقيد عملاً بالدليلين.

وأما العمل بالمطلق فليس عملاً بالمقيد لأن الآتي بالجزء لا يكون آتياً بالكل بل تاركاً له فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لأحد الدليلين بالكلية فإذا كان الجمع بين الدليلين واجباً مع استلزامه الترك لشيء من مدلولات.

أحدها: فليجب حيث لا يستلزم ذلك بطريق أولى ولا يخرج ذلك على الخلاف في تقابل المتأخر والخاص المتقدم بهذا الذي ذكرناه.

فإن قلت فمقتضى الإطلاق التمكن من أي فرد شاء المكلف والتقييد يزيل

التمكن من ذلك فلم كان هذا أولى من حمل الأمر بالمقيد على الندب؛ قلت هذا الحكم الذي هو التمكن حالة الإطلاق غير مدلول عليه باللفظ وهو أعتق رقبة مثلاً إنما دل على اتحاد عتق رقبة وكون الكافرة في حالة الإطلاق مجزئة.

إنما جاء من تركيب العقل مع النقل لأنك تقول هذه الكافرة تجزىء لأنها رقبة والرقبة تجزي لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزي غير مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية المطلق عاما والمقيد غير المدلول عليه لفظاً والمقيد وهو أعتق رقبة مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية.

الثاني: أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهياً نحو أن تقول لا تعتق رقبة ثم تقول مرة أخرى لا تعتق رقبة كافرة فمن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن يخصص النهي العام بالكافرة لأن النهي الثاني عنده يدل على أجزاء من ليست كافرة.

ولقائل أن يقول وجود المطلق والمقيد في جانب النهي والنفي يصير المطلق عاماً والمقيد خاصاً لأن ذلك نكرة في سياق النفي فلا يتصوران في هذين الجانبين.

الثالث: أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وهو قسمان لأنه أما أن يكون المطلق أمراً والمقيد نهياً نحو أن تقول أعتق رقبة كافرة ثم تقول لا تعتق رقبة أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة ففي هاتين الصورتين يوجب المقيد تقييد المطلق بضده بلا خلاف.

الرابع: أن يكون كل واحد منها أمراً ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى في كفارة الظهار (فتحرير رقبة) وقوله في كفارة القتل (فتحرير رقبة مؤمنة) فها هنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها: أن يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فإن تقييد أحدها يوجب تقييد الآخر لفظاً، و به قال بعض أصحابنا. قا ل إمام الحرمين: وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله تعالى في حكم الخطاب وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد، قال وهذا من فنون الهذيان فإن قضايا الألفاظ في

كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والإختصاص ولبعضها حكم الإستفلال والإنقطاع.

فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد أدعى أمراً عظيماً ولا يعني في مثل ذلك الإشارة إلا اتحاد الكلام الأزلي ومضطرب المتكلمين في الألفاظ وقضايا الصيغ وهي مختلفة لامراء في إختلافها فسقط هذا الكلام.

والمذهب الثاني: وعليه الحنفية أنه لا يجوز الحمل عليه بحال لأن ذلك الدليل إن كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه وإن كان مثله فمن علم شرط النسخ كان نسخاً له وإلا كان تعارضاً فهو غير محمول على المقيد بحال.

والثالث: وهو قول الشافعي وجمهور الأصحاب أنه إن وجد قياس وكان دليل يقتضي تقييده قيد وإلا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب.

الرابع: أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف نحو لا تعتق رقبة في كفارة الظهار مثلاً ثم نقول لا تعتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل فالقائل بالمفهوم وتقييد المطلق بالمقيد إن وجد دليل يلزمه تخصيص النهي العام بالكافرة إن وجد دليل.

الخامس: أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً والسبب مختلف وهو قسمان: لأنه إما أن يكون المطلق أمراً نحو أعتق رقبة في كفارة الظهار والمفيد نهياً نحو لا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكمهما واحد ولا يخفى عليك مما سبق وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب وما إذا إختلف.

ولا يعسر عليك فهم كلامه بعد الصفو إلى ما القيته لك من الشرع ومما أهمله المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متضادين فمن زعم إن التقييد باللفظ قال ببقاء المطلق على إطلاقه إذ ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان حمله

عليه أولا وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في الغسلات من ولوغ الكلب إحداهن بالتراب، وفي رواية أولاهن، وفي رواية فعفروه الثامنة فلا يحمل على إحدى الروايتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح أن القياس هنا متعذر بل يرجع إلى أصل الإطلاق ونقول يجوز التغفير في كل واحدة من المرات عملا برواية إحداهن المطلقة هكذا ذكروه وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن الإعتراض وأورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية بأن قاعدتهم حمل المطلق على المقيد فكان ينبغي أو يوجبوا أولاهن لورود إحداهن وأولاهن فأجابه القرافي بأنه قد عارض رواية أولاهن رواية أخراهن يريد بذلك فعفروه الثامنه فيرجع إلى أصل الإطلاق.

قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغي انحصار الوجوب في الأولى والثامنة يخير فيها. واعلم أن هذا هو الذي نص عليه الشافعي في الأم فقال ما نصه وإذا غسلهن سبع مرات جعل أولاهن تراباً لا يطهر إلا بذلك انتهى.

وفي مختصر البويطي فقال في أثناء باب غسل الجمعة وهو بعد باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما نصه وإذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبعاً أولاهن أو أخراهن بالتراب لا يطهر غير ذلك.

وكذلك روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخنزير قياساً عليه يغسل سبعاً انتهى. وهو في غاية الغرابة وعليه جرى المرعشي من أصحابنا في كتابه ترتيب الأقسام وعبارته ما أصاب الكلب أو بعضو من أعضاءه من الماء القليل نجسه ولم يطهر الإناء إلا أن يغسل سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب لكن في هذا البحث نظر ذكره والدي وهو أنه إنما ينبغي حينئذ أن يوجب كليها الأولى والأخيرة لورود الحديث فيها ولا تنافي في الجمع بينها اللهم إلا أن يراد بالثامنة ثامنة العدد لا الأخيرة فإنه حينئذ يكون مطلقاً كاحداهن و يكون رواية إحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أولاهن فيعود أصل السؤال و يناظر هذا السؤال سؤالان آخران.

أحدهما: أن أبا حنيفة قال: لا يجري التخالف بين المتبايعين إلا إذا كانت السلعة قائمة. أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري. والشافعي رضي

الله عنه قال إذا اختلف المتبايعان تحالفا سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة مع أنه روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «إذا اختلف المتبايعان تحالفا»[1] وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا» فلم لا حمل مطلق على المقيد مع إعادة القاعدة.

والثاني: إن في كتاب فريضة الصدقة في فريضة الابل فإن زادت على عشرين ومائة وهو المطلق في الزيادة وجاء مقيداً في حديث ابن عمر فإن زادت واحدة فلا ينبغي أن يجب في مائة وعشرين و بعض واحدة إلى ما يجب في مائة وعشرين فقط والجواب عن الأول من وجوه.

أحدها: أنه روى من حديث أبي وائل عن عبدالله أن النبي صلى عليه وسلم قال «إذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع» رواه الدارقطني والخصوم رووا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قال البائع فإن استهلك فالقول قول المشتري.

وهذا يوافق الحديث المفيد بكون السلعة قائمة وهما قيدان متضادان فرجعنا إلى أصل الإطلاق ثم إن هذا الحديث يقتضي عدم جريان التحالف مطلقاً وهم لا يقولون به ثم أنه يرو يه الحسن بن عمارة وهو متروك رديء الحفظ.

والثاني: أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة يرو يه القاسم ابن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلاً ونحن لا نقول بالمراسيل والحق أن الحديث الذي رواه من التقييد بقيام السلعة ضعيف والذي رو يناه من التقييد بهلاكها ضعيف أيضاً ولا حاجة إلى التطو يل في بيان ذلك[2]. وضعف التقييدين يكفي في الرجوع إلى أصل الإطلاق وقول الغزالي في المآخذ فيما يرو يه أصحابنا من التقييد بالهلاك أجمع أهل الحديث على صحته باطل نبهنا عليه لئلا يقع الاغترار به.

---

(١) روي هذا الحديث بعدة طرق كلها صحيحة. منها ما رواه ابن مسعود أن النبي ــصلى الله عليه وسلمــ قال «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة. ولا بينة لاحدهما تحالفا».
(المغني لابن قدامة ٤/٢١٢).

(٢) راجع أقوال العلماء في هذه المسألة في كتاب «المغني» لابن قدامة المقدس (٤/٢١٠ وما بعدها) طبعة مكتبة الجمهوزية والرياض الحديثة.

والثالث أن التنصيص على قيام السلعة إنما كان تنبيهاً على حالة تلفها لأنه إذا كان التحالف ثابتاً عند حالة قيام السلعة مع أنه يمكن الاستظهار بالرجوع إلى القيمة وتعرف صفاتها فلأن يتحالفا مع تلفها ولا يمكن الرجوع إلى صفاتها أولى، وعن الثاني أنه إنما يرد على الاصطخرى من أصحابنا القائل بأنه يجب ثلاث بنات لبون فيما إذا زادت بعض واحدة، والصحيح أنه إنما تجب حقتان وفاء بحمل المطلق على المقيد فاندفع السؤال.

الباب الرابع

في المجمل والمبين

وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام «لعن الله اليهود حرم الله عليهم شحوم الميتة فجملوها أي خلطوها و باعوها فاكلوا ثمنها» (١) فسمي اللفظ مجملا لاختلاط المراد بغيره والمبين بفتح الياء أخر الحروف في البيان يقال لفظ مبين وإذا كان نصاً في معناه بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلابه إلى نهاية البيان فهو مبين وإذا كان اللفظ مجملاً ثم بين يقال له مبين و بنيت الشيء بيآناً أي أو ضحته أيضاحاً، وأما تعريفه اصطلاحاً فقد سبق في تقسيم الألفاظ.

(قال **الأول:** اللفظ أما أن يكون مجملاً بين حقائقه كقوله تعالى (ثلاثة قروء) أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة وتكافأت فإن ترجح واحد لأنه أقرب إلى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة لا صيام أو لأنه أظهر عرفاً وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل من «رفع عن امتي الخطأ والنسيان» ﴿وحرمت عليكم الميتة) حمل عليه﴾.

اللفظ المجمل أما أن يكون مجملاً بالنسبة إلى حقائقه إن كان ذا حقائق أولا والأول هو المشترك كقوله تعالى، ثلاثة قروء، فإنه مجمل بالنسبة إلى حقيقته أعني الطهر والحيض عند من يقول إن القرء موضوع لهما وضعاً أولياً وهو الصحيح.

---

(١) حديث صحيح رواه سلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، والبخاري، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، كما رواه أبو داود والقرنوى وانظر تفسير ابن كثير، ٣/٣٥٠، ط الشعب.

والثاني: إما أن يكون بالنسبة إلى أفراد حقيقة واحدة أو لا، والأول مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يأمُرُكُم أنْ تَذْبَحُوا بَقَرَة﴾[1] فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سيأتي إن شاء الله في الفصل الثاني لهذا.

والثاني أن يكون الإجمال في الخارج عما وضع له اللفظ وإنما يكون ذلك بأن تنتفي الحقيقة أي يظهر إرادة عدمها وتتكافا مجازاتها أي تتساوى، وأما إذا ترجح أحد المجازاة فيتعين العمل به ولا يكون اللفظ مجملا وللترجيح أسباب ذكرها في الكتاب.

أحدها: أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بطهور.

وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر، وهذا الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن رواه عبدالله بن أبي بكر ابن عمرو بن حزم عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»[2].

وهذا اسناد صحيح قال الحاكم أبو عبدالله على شرط البخاري فحقيقة هذين الخبرين نفي الصلاة عند عدم الطهارة وذات الصوم عند عدم النية المبيتة.

وهذه الحقيقة غير مرادة لأنا نشاهد الذات قد يقع بدون هذين الشرطين فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة والكمال واضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة لأن نفي الذات يستلزم نفي كل الصفات ونفي الصحة أقرب بهذا المعنى إذ لا يبقى البتة بخلاف نفي الكمال فإن الصحة تبقى معه وهي وصف

---

(١) سورة البقرة آية (٦٧).

(٢) حديث صحيح رواه البخاري، كتاب الصيام، باب «إذا نوى الصيام بالنهار» والنسائي، باب «النية في الصيام» وابن ماجه باب «ما جاء في الصوم من الليل» والترمذي، باب «لا صيام لمن لم يعزم من الليل». (تحفة الأحوذي ٤٣٦١٣).

ولك أن تقول ما ذكرتموه في هذين الحديثين منقدح إذا قلنا إن الصحة والفساد مما يعتوران الماهية الجعلية أما إذا قلنا الفساد يزيل اسمها فنفي الحقيقة موجود.

الثاني: أن يكون أحد المجازيين أظهر عرفاً وأشهر كقوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإن ظاهره رفع نفس الحرج ونفس النسيان وليس بمراد فتعيين حمله على المجاز باضمار الحكم أي حكم الخطأ والنسيان والحرج يعني الإثم أي اثمهما والحمل على الإثم أظهر من جهة العرف لتبادره إلى الذهن من قول السيد لعبده رفعت عنك الخطأ والنسيان ولأنه لو قال ذلك ثم أخذ يعاقبه على ما أخطأ فيه أو نسيه عد مناقضاً.

واعلم أن الحديث الذي أورده المصنف رواه الحافظ أبو القاسم التيمي من حديث ابن عباس وروى ابن ماجه معناه، وصححه ابن حبان، وقال أحمد لا يثبت.

والثالث: أن يكون أعظم مقصوداً من غيره كقوله تعالى ﴿حرمت عليك الميتة﴾، وقوله عليه السلام في البحر الحل ميتته فإن حقيقة اللفظ إضافة الحرمة والحل إلى نفس العين كما ذهب إليه الكرخي وهو عندنا باطل (لأن الأحكام عندنا إنما تتعلق بالأفعال المقدورة للمكلف وليست العين كذلك فلا تتعلق بها حل ولا حرمة فيتعين المجاز بالإضمار فيضمر أما الأكل أو البيع أو نحوهما والأكل أولى لأنه أعظم المقصود من تلك الأشياء عرفاً فيحمل اللفظ عليه.

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى دعوى الإجمال في الأمثلة المذكورة متمسكين بأن الحقيقة غير مرادة والمجازات متعددة فلا يضمر الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها من بعض فيترجح الإجمال والجواب لنا نضمر البعض ولا نسلم عدد الأولوية فإن بعضها أرجح وأولى لما تقدم.

واعلم أن المجمل ليس منحصراً فيما ذكره بل بقيت أشياء أهملها:

أحدها: الإجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالمختار فإنه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول.

والثاني: بواسطة جمع الصفات وإردافها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك زيد طبيب أديب ماهر؛ فقولك ماهر يصلح أن يكون راجعاً إلى الكل أو إلى البعض فقط وذلك البعض يصح أن يكون هو الأخير أو غيره.

الثالث: المجمل بواسطة الاستثناء المجهول كما تقدم في العام إذا خص بمجهول كما في قوله تعالى (إلا ما يتلى عليك).

والرابع: المجمل بواسطة التركيب كقوله تعالى ﴿أو يَعْفُو الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِكَاح﴾[1] فإن من بيده العقدة يحتمل أن يكون هو الزوج أو الولي.

ولذلك اختلف العلماء فيه فأخذ بالأول الشافعي؛ وبالثاني مالك رحمهما الله.

والخامس: المجمل بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك كلمة علمه الفقيه فهو كما علمه فإن الضمير في هو متردد بين العود إلى الفقيه وإلى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفاً حتى أنه قيل بعوده إلى الفقيه كان معناه فالفقيه كمعلومه وإن عاد إلى معلومه كان المعنى فمعلومه على الوجه الذي علم.

والسادس: المجمل بسبب تردد اللفظ بين جمع الأجزاء وبين جمع الصفات نظراً إلى اللفظ وإن كان أحدهما يتعين بدليل من خارج وذلك نحو قولك الثلاثة زوج وفرد فإنه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جمع الأجزاء فإن حمله على جميع الصفات أو على جمعها يوجب كذبه.

والسابع: الإجمال بسبب الوقف والإبتداء كما في قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون﴾ فالواو في قوله والراسخون مترددة بين العطف والإبتداء، ويختلف المعنى بذلك.

الثامن: الإجمال بصلاحية اللفظ المتشابهين بوجه كالنور للعول ونور الشمس.

---

(١) سورة البقرة آية (٢٣٧).

التاسع: بصلاحيته للمتماثلين كالجسم للسماء والأرض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر والأم إنما وضعت للوالدة وهذا كله في الإجمال في اللفظ والمصنف جعل اللفظ مورد التقسيم فأفهم بذلك أن الإجمال لا يكون في الفعل وليس بجيد بل قد يكون فيه فوائد.

الأولى: لتصحيح جواز المجمل في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما تكونا من الآيات وفي مسألة ورود المشترك في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

الثانية: إختلفوا في جواز إبقاء الإجمال بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختار إمام الحرمين في البرهان في أثناء بحث أن كل ما يثبت التكليف في العلم به فيسجل استمرار الاجمال وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا يبعد.

والثالثة: لقائل أن يقول يجوز التمسك بعموم (أحلت لكم بهيمة الانعام) إذا الإستثناء وقع بقوله إلا ما يتلى عليكم، والتقدير، فإنه ليس بحلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الأصلية ولا يقال هذا استثناء مجهول فيصير الباقي من العام مجملاً لأنه يكون كذلك إن لو حرم ما يتلى علينا والله أعلم.

قال (**الثانية:** قالت الحنيفة وامسحوا برؤوسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي الكل والحق أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعاً للاشتراك والمجاز).

ذهبت الحنفية أو بعضهم كما في المحصول جميع الرأس لأن قوله تعالى ﴿وامْسَحُوا برؤوسكُم﴾[1] مجمل لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وإذا قام الإحتمال ثبت الإجمال في الآية ثم افترقوا فرقتين، فقالت المالكية يقتضي مسح لأن الرأس حقيقة في جميعها والباء دخلت للالصاق، وقالت طائفة إنها

---

(١) سورة المائدة آية (٦).

حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الرأس و بعضها لأنها تأتي تارة لمسح الكل، وتارة للبعض كما تقول مسحت برأس اليتيم ولم يمسح منها إلا البعض قد جعلناه حقيقة فيهما لزم الإشتراك أو في أحدهما لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعاً للإشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الأصل.

ونقل الإمام هذا المذهب عن الشافعي قال المصنف هنا وهو الحق والذي جزم به في تغيير الحروف تبعاً للامام أنها للتبعيض تفيد مسح بعض الرأس وهو المحكي عن بعض الشافعية.

(قال **الثالثة:** قيل آية السرقة مجملة لأن اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق والإبانة والحق أن اليد للكل وتذكر للبعض مجازاً والقطع الإبانة والشق ابانة).

قال بعضهم اية السرقة يعني قوله تعالى ﴿والسارقُ والسارقة فاقطعُوا أيْدِيَهمَا﴾[1] مجملة في اليد والقطع. أما اليد فلأنها تطلق على العضو من أصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من أصول الأناملة وإذا أطلقت على الكل والبعض ولم يعلم المراد فتكون مجملة. وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق أي الجرح فقط كما يقال برى فلان قلمه فقطع يده وقد يراد به الإبانة.

وقال الجمهور لا إجمال فيها بل حقيقة اليد للكل وهو العضو من المنكب وإنما يذكر للبعض مجازاً ولهذا يصح ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الإبانة والشق إبانة أيضاً لأن فيه ابانة لأجزاء اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الإبانة وأما لفظ السارق والسارقة للإجمال فيه وذلك متفق عليه.

---

(١) سورة المائدة (٣٨).

الباب الرابع
في المبين

وهو الواضح بنفسه أو بعين مثل ﴿والله بكل شيء عليم﴾(واسأل القرية) وذلك الغير يسمى مبيناً.

المبين بفتح الباء هو ما اتضحت دلالته بالنسبة إلى معناه وهو على قسمين:

أحدهما: الواضح بنفسه وهو الكافي في افادة معناه وذلك إما لأمر راجع إلى اللغة مثل قوله تعالى ﴿والله بكل شيء عليم﴾ أو بالعقل مثل قوله ﴿واسأل القرية﴾ وإن حقيقة هذا اللفظ طلب السؤال من الجدران لكن العقل صرفنا عن ذلك وقضى بأن المراد به الأهل وهذا على كلام في القرية تقدم في المجاز بالنقصان هذا ما ذكره المصنف في الواضح بنفسه وأهمل ما يكون بسبب القليل وهو ضربان.

أحدهما: أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى.

وثانيهما: كما في قوله عليه السلام «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»(١) وأهمل مما لا يكون تعليلاً أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به.

---

(١) حديث صحيح رواه الإمام مالك في الموطأ؛ وأحمد في مسنده؛ وأبو داود والترمذي؛ والنسائي؛ كتاب الطهارة؛ باب: سؤال الهجرة. لفظه:

عن كبشة بنت كعب بن مالك؛ وكانت تحت أبي قتادة، أن قتادة دخل عليها، فسكبت له وضوءاً فجاءت هرة تشرب منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ قالت: قلت نعم. فقال: إن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات».

(شرح السنة للامام البغوي ٢/٦٩).

الثاني: الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على إنضمام غيره إليه وذلك الغير أي الدليل الذي حصل به البيان يسمى مبيناً بكسر الياء وله أقسام تأتي إن شاء الله تعالى على الأثر بأمثلتها.

تنبيهات أحدها إطلاق المبين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لأن المتكلم أوضحه حيث لم يأت بمجمل نبه عليه الجار بردى.

الثاني: جعل العبرى والجار بردى والاسفرايني وغيرهم من الشارحين قوله واسأل القرية مثالاً للواضح بغيره وهو وهم لأنه قسم ذلك الغير في المسألة الآتية إلى القول والفعل وظاهر كلامه حصره فيهما فلو كان هذا من أقسامه لم ينحصر في ذينك القسمين إذا المبين فيه ليس إلى العقل وهو غير القول والفعل والذي حملهم على ذلك أنهم لما رأوه قد مر قوله و بغيره فوهموا أنه من باب اللف والنشر كذلك.

قال: (وفيه مسائل **الأولى** أنه يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه كقوله تعالى صفراء فاقع وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فإنه دل فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه).

المبين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك بالإتفاق وقد يكون بالفعل وخالف في ذلك شرذمة قليلون والقول إما أن يكون من الله تعالى كقوله (صفراء فاقع لونها تسر الناظرين). فإنه مبين لقوله (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) وهذا المثال جار على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معينة في نفس الأمر. وقد حكى ابن عباس خلاف ذلك وأنه قال لو ذبحوا أي بقرة كانت لأجزأهم ذلك ولكنهم شددوا فسألوا فشدد الله عليهم.

وأما أن يكون من الرسول ﷺ كقوله (فيما سقت السماء وكان عشرياً العشر وما سقي بالنضج نصف العشر) رواه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنه ولمسلم عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾واستفدنا من هذا المثال أن السنة تبين مجمل الكتاب وهو الصحيح والفعل لا يكون إلا من الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فإنها مبينة لقوله تعالى أقيموا

الصلاة بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وكحجه فإنه مبين لقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) بواسطة قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم، قوله فإنه أدل أي علة جواز البيان بالفعل أنه أدل من القول على المقصود لأن فيه مشاهدة ومن الأمثال ليس الخبر كالمعاينة وهو مروي رواه أحمد ابن محمد الملجمي وهو ضعيف عن علي بن الجعد عن شبعة عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله ورواه أحمد بن حنبل من حديث ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث أنس والخطيب في التاريخ من وجه آخره موضوع.

(تنبيه) الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه التشهد الأول بعد فعله اياه يبين أنه غير واجب وإنما لم يذكر المصنف الترك لدخوله في قسم الفعل على الرأي المرتضى قوله فإن ثبت أنه يجوز البيان بكل واحد من القول والفعل فورد بعد المجمل قول وفعل وكل منهما صالح لبيانه فبماذا يكون البيان الحق التفصيل، وهو أنهما إن اتفقا في غرض البيان وعلم أن أحدهما سابق فهو المبين قولاً كان أم فعلاً، و يكون الثاني تأكيداً له وإن لم يعلم فلا يقضي على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقتضي بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الأول في نفس الأمر والتأكيد بالثاني وهذا القسم أهمله في الكتاب لوضوحه وحكم القسمين في الحقيقة واحد بالنسبة إلى نفس الأمر وان اختلفا كما روي أنه صلى الله عليه وسلم أمر بعد نزول آية الحج في القرآن بطواف واحد وروي أنه طاف قارناً طوافين فالمختار عند الجمهور منهم الإمام واتباعه وابن الحاجب، أن المبين هو القول سواء كان متقدماً على الفعل أو متاخراً أو يحمل الفعل على الندب أو على الواجب المختص به صلى الله عليه وسلم وذلك لأن القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أدل وقال أبو الحسين المتقدم هو البيان.

(فائدة) قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل من القول وأن القول يدل بنفسه يعني فيكون أدل وظاهر هذا التنافي بين الكلمتين والتحقيق أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول

لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب وغيرهما بالقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحته.

قال (**الثانية** لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصري ومنا القفال والدقاق وأبو اسحاق بالبيان الإجمالي فيما عدا المشترك).

هذه المسألة تشتمل على بحثين الأول في تأخير البيان عن وقت الحاجة والثاني في تأخير وقت الخطاب.

أما الأول فاعلم لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة عن وقت الحاجة أي الوقت الذي قام الدليل على إيقاع العمل بالمجمل فيه على التضييق من غير فسحة في التأخير لأن الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضي في مختصر التقريب إجماع أرباب الشرائع على ذلك ولقائل أن يقول التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغي أن يفعل الإمام فيقول إنا منعنا التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة والإيجاد لكن لا يقع لأن التكليف بالمحال غير واقع واخصر من هذا أن يقول لا يقع تأخير للبيان عن وقت الحاجة.

وأما الثاني وهو تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فيقدم عليه أن الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان.

أحدهما: ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية كالصلاة إذا أريد بها الدعاء ونحو ذلك وتأخير بيان اسم النكرة إذا أريد بها شيء معين.

والثاني: ما لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة إذا عرفت هذا فنقول في جواز تأخيره عن وقت الخطاب مذاهب.

أحدهما: يجوز في جميع هذه الأقسام وإليه ذهب أكثر أصحابنا وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي نفسه، واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب.

والثاني: وإليه ذهب أكثر متقدمي المعتزلة أنه لا يجوز إلا في النسخ فإنهم جوزوا تأخير بيانه كذا استثناه الإمام وهو مأخوذ من الغزالي فإنه ادعى الاتفاق على أنه يجوز تأخير بيان النسخ قال بل يجب تأخيره لا سيما عند المعتزلة فإن النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الأفعال على الدوام ثم ينسخ و يقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وما ادعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في الوجيز أيضاً.

وهذا الكلام من الغزالي مأخوذ من إمام الحرمين فإنه قال ناقضت المعتزلة أصولهم إذ النسخ عندهم بيان مدة التكليف ولم يكن هذا البيان مقترناً بمورد الخطاب الأول، قال وليس لهم عن هذا جواب، والقاضي في مختصر التقريب ذكر ذلك أيضاً فقال ومما استدل به أصحابنا أن قالوا النسخ تخصيص في الزمان والتخصيص في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة مغلقة في الأزمان والمراد بعضها فإن لم يبعد ذلك في الأزمان لم يبعد في الأعيان قال القاضي ولا يستقيم هنا الاستدلال بذلك فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عند معظم المحققين من أصحابي وإنما هو رفع والمصنف أهمل استثناء النسخ وكذا الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز والغزالي، إلا أنه نقل الاتفاق على النسخ بعد ذلك.

كما عرفت ولعل من أطلق القول ترك الاستثناء اكتفاء بالعلم بالاتفاق على النسخ وإنه خارج عن صور النزاع إلا أن كلام جماعة يقتضي أن النزاع في النسخ موجود والذي يظهر من جهة النقل أن النزاع فيه موجود ولكن ليس من القائلين بامتناع تأخير البيان كلهم من بعضهم:

والثالث: أن المجمل إن لم يكن له ظاهر كالمشترك قال الإمام والاسماء المتواطئة جاز تأخير بيانه لأنه لا يلزم محذور من تأخيره وإن كان له ظاهر جاز تأخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فإنه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعاً من الوقوع في الخطأ فنقول مثلاً المراد من هذا العام هو الخاص أو بالمطلق المقيد أو بالنكرة المعين.

قال الإمام والآمدي إن هذا الحكم ينسخ وهذا يدل على أن النسخ من

محل الخلاف وأما البيان التفصيلي وهو تشخيص بكذا مثلاً فليس بشرط وقد نقل المصنف تبعاً للإمام هذا المذهب عن أبي الحسين البصري من المعتزلة والدقاق والقفال وأبي إسحاق فأما أبو الحسين فالنقل عنه صحيح، وأما الدقاق فقد نقل عنه الأستاذ أبو إسحاق في أصوله موافقة المعتزلة، وأما القفال فالظاهر أن المراد الشاشي وفي النقل عنه نظر فقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وغيرهما موافقة سائر الأصحاب على المذاهب المختار، وأما أبو إسحاق فإن كان هو المروزي كما صرح به الإمام ففي النقل نظر إذ نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو إسحاق والغزالي والآمدي القول بمذهب المعتزلة، وإن كان مراد المصنف الشرازي فالنقل أيضاً ليس بجيد لأنه قد صرح في شرح اللمع الجواز مطلقاً وكذلك الأستاذ لا يصح أن يكون هو المراد لتصريحه في كتابه بموافقة الأصحاب وقد اقتصر في الكتاب تبعاً للإمام على حكاية هذه المذاهب.

والرابع: أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره كتخصيص العموم.

والخامس: يجوز التأخير في الأمر وكذا النهي كما قاله القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو إسحاق والإمام أو الظفر بن السمعاني وغيرهم ولا يجوز في الخبر؛ قال ابن السمعاني قال الماوردي ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعي.

والسادس: عكسه يجوز في الخبر ولا يجوز في الأمر والنهي حكاه الشيخ أبو إسحاق.

والسابع: وإليه ذهب الجبائي ونقله الآمدي عن عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وبحكاية هذا المذهب يعلم أن النسخ من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار تجويز تأخير التخصيص دون المجمل والقرافي قال قد يجمع بين هذا وبين من نقل الاتفاق أن لانفاق إنما هو على جواز تأخيرالبيان التفصيلي والخلاف في الإجمال قال وكذلك حكاه صاحب العمد في المعتمد.

فائدتان **إحداهما:** قال الأستاذ في كتابه هذه العبارة مزيفة يعني تأخير البيان

إلى وقت الحاجة قيل وهي لائقة بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لأن عندهم المؤمنون بهم حاجة إلى التكليف نحو العبادات لينالوا بها الدرجات الرفيعة و يستحقونها على طريق المعارضة وعندنا للباري تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلاً و يدخل الكافرين النار.

عدلاً فالعبادة الصحيحة على مذهبنا أن نقول تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب وإلى وقت وجوب الفعل.

الثانية: نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي، موافقة المعتزلة على المنع من تأخير البيان مطلقاً، قال الأستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب إليه الصيرفي قديماً فنزل به أبو الحسن الأشعري ضيفاً فناظره في هذا واستنزله عن هذه المقالة ورجع إلى مذهب الشافعي وسائر المتسننة.

قال (لنا مطلقاً قوله تعالى ثم إن علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد بلا دليل وخصوصاً أن المراد من قوله «أن تذبحوا بقرة» معينة بدليل «ما هي» «مالونها» والبيان تأخير قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الأمر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل إنكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعري بالملائكة والمسيح فنزل «إن الذين سبقت» الآية قبل ما لا تتناولهم وإن سلم لكن خصوا بالفعل وأجيب بقوله «والسماء وما بناها» وأن عدم رضاهم لا يعرف إلا بالنقل).

احتج على المذهب المختار بأدلة ثلاثة أولها مطلق أي يدل على جواز التأخير مطلقاً والآخران مقيدان أحدهما يدل على جواز التأخير في صورة النكرة والآخر في صورة العام الدليل الأول الدال على جواز التأخير مطلقاً قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَه﴾[1] وثم في اللغة للتراخي أي والله أعلم علينا بيانه بعد القراءة وقوله مطلقاً عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة المطلق بل أنه عام ينطلق على الصور ولو قال يدل مطلقاً عموماً لكان أحسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصاً.

---

(١) سورة القيامة (١٨-١٩).

واعترض أبو الحسين ومن وافقه بأن المراد البيان التفصيلي دون الإجمالي وأجاب المصنف بأن هذا تقييد بلا دليل، ولقائل أن يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيانين الإجمالي والتفصيلي وحينئذ فليس القول بأن المراد البيان التفصيلي تقييداً بلا دليل بل تقييداً على خلاف الدليل وفرق بين كون الشيء، على خلافه و بين كونه بلا دليل أي لم يدل عليه دليل وهذا الجواب أحسن من جواب المصنف و به يظهر ضعف قوله: الآمدي البيان يراد به الإظهار لغة تقول تبين الحق وتبين الكوكب فيكون معنى الآية أن علينا بيانه للخلق واظهاره فيهم واشتهاره في الآفاق فلا يكون فيها حجة على صورة النزاع لأنا نقول البيان من حيث تعميمه بالإضافة كل ما يصدق عليه أنه بيان قوله وخصوصاً هذا معطوف على قوله مطلقاً.

وقد قلنا إنه يظهر به أن مراده بالمطلق العام لأن الخصوص انما يقابل العموم ولو أراد الإطلاق لقال وتقييداً وهذا الدليل هو الثاني المختص بالنكرة أعني الدال على جواز تأخير البيان في النكرة وتقريره إن شاء الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة في قوله تعالى ﴿إنَّ اللهَ يَأمُرُكُمْ أنْ تَذْبحُوا بقرةً﴾ وأراد معينة بدليل سؤالهم عن صفتها ولونها في قوله ﴿ادع لنا ربك﴾ إلى آخر الآيات، ثم لم يبينها لهم حتى سألوا هذه السؤالات فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

واعترض الخصم على هذا الإستدلال بوجهين.

أحدهما: أن بني إسرائيل أمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين إلى البيان في ذلك الوقت فتأخيره عن ذلك الوقت تأخير عن وقت الحاجة وهو ممتنع.

قال الخصم فحاصل الأمر أنك لم تفعل بما تقتضيه الآية بل بما لا تقتضيه أجاب بأن الأمر لا يوجب الفور كما سبق فإن قلت هذا الجواب مبني على أن الأمر لا يقتضي الفور فلا يعم المذاهب بل يختص بمن يرى رأي المصنف ثم ان الأمر بذلك إنما وقع للفصل بين الخصمين اللذين تنازعا في القتل والفصل واجب على الفور.

قلت أجاب القرافي بأن الآية إذا دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب لأن كل من قال بجواز الأول قال بجواز الثاني من غير عكس.

ولأنه إذا ثبت في الأول ثبت في الثاني بطريق أولى وأما قول القرافي هنا أنا لم نقل بما تقتضيه الآية بل قلنا به وهذا الصحيح من مذهبنا بناء على تجويز بما لا يطاق فضعيف لأنه عندنا غير واقع الكلام إنما هو في هذا الواقع.

والثاني: إنما ذكرتم وإن دل على أن البقرة كانت معينة لكن عندنا ما يدل على أنها لم تكن معينة وبسببه يمنع كونها معينة وهو أنها لو كانت معينة لما عنفهم على السؤال عنها لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون ومما يدل على أنها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشدد الله عليهم.

وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنه عنفهم على السؤال وإنما عنفهم على التواني أي التقصير والتأخير بعد البيان هذا هو الأقرب.

واحتمال كون التعنيف على السؤال بعيد لأنه لو وجب المعينة بعد إيجاب خلافه لكان نسخاً قبل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم.

قوله «وأنه تعالى» هو معطوف على قوله وخصوصاً أن المراد تقديره ولنا خصوصاً في النكرة كذا وفي جواز تأخير بيان التخصيص أنه تعالى أنزل وتقريره إن الله تعالى لما أنزل قوله أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعري [1] قد عبدت الملائكة وعبد عيسى وليس هؤلاء من حصب جهنم فتأخر بيان ذلك حتى نزل.

قوله ﴿إِنَّ الذينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الحُسْنَى أُوْلَئِكَ مِنْهُمَا مُبْعَدُون﴾ [2] فإن

---

(١) هو أبو سعيدة عبدالله بن الزبعرى بن قيس السهمي، القرشي، شاعر قريش في الجاهلية. كان شديداً على المسلمين إلى أن فتحت مكة فهرب إلى نجران. فقال فيه حسان بن ثابت أبياتاً. فلما بلغته عاد إلى مكة وأسلم توفي نحو سنة ١٥ هـ (الاغاني ١/١٤، الأعلام ٢/٥٥٦).

(٢) سورة الأنبياء آية (١٠١).

قيل لا نسلم أن قوله وما تعبدون مندرج فيها الملائكة والمسيح و بيانه من وجهين.

أحدهما: أن لفظة ما تتناولهم لكونها مخصصة بمن لا يعقل فلا يتوجه نقض ابن الز بعري ولا يحتاج إلى تخصيص قل كيف يمكن والتخصيص فرع الشمول و يدل على ذلك ما رواه الأصوليون في كتبهم من قوله ﷺ لابن الز بعري حين قال ما قال ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لمن لا يعقل ومن لمن يعقل.

والثاني: وهو المشار إليه بقوله في الكتاب ولو سلم أنا سلمنا أن لفظة ما تتناولهم لكن خص الملائكة والمسيح من هذه الآية بالعقل لا بقوله (إنَّ الذين سبقت لهم منا الحسنى) وذلك التعذيب انما يقع على جريمة وأي جريمة لهؤلاء بعبادة غيرهم إياهم وهذا الدليل العقلي كان حاضراً في عقولهم قبل نزول (إن الذين سبقت).

قلنا الجواب عن الأ ول أنا لا نسلم أن صفة ما مختصة بغير العقلاء بل هي شاملة للجميع و يدل على ذلك إطلاقها على الله تعالى والسماء وما بناها.

وكذلك قوله ﴿وما خلق الذكر والانثى﴾.

وقوله ﴿ ولا انتم عابدون ما أعبد ﴾ وأنها تأتي بمعنى الذي لا اتفاقاً وكلمة الذي تتناول العقلاء فكذلك صيغة ما والحديث المذكور من قوله ﷺ إن ما مختصة بمن لا يعقل غير معروف لو ثبت لسمعنا واطعنا.

وعن الثاني إن العقل إنما يجعل ترك تعذيبهم إذا علم بالعقل أيضاً أنهم غير راضين بالعبادة لأنهم إن رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضا موجباً للسخط وعدم رضاهم إنما علم بالنقل وهذان الجوابان ضعيفان أما الأ ول فمن وجهين.

أحدهما: أن المصنف قدم في باب العموم إن ما مختصة بما لا يعقل.

وثانيها: إن ما في هذه الآيات مصدرية تقديره وخلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أنتم عابدون عبادتي ذكره القرافي، وأما قوله ترد بمعنى الذي فتتناول العقلاء كما يتناول الذي فساقط لأن الذي وضعت للقدر المشترك بين

العقلاء وغيرهم ولا نسلم أنها تقوم مقامها إن استعملت في غير العقلاء وما ذلك إلا أول النزاع.

وأما الثاني فإنه غير مستقيم على مذهب من يقول عصمة ذوي العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول إنها ثابتة بالسمع لأنها قد اشتهرت وصار العقل يحيل عدمها وإن كان الأصل في إحالة هذا العقل لذلك إنما هو السمع لأنا بالضرورة من العقول ندرك أن الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضيين بعبادة هؤلاء إياهم.

فائدة ابن الزبعري بكسر الزاي المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت بعدها وقد تكسر أيضاً بعدها عين مهملة ساكنة ثم راء مهملة مفتوحة كان من أشد الناس على الإسلام وأكثرهم أذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكايدة وعناداً ثم أسلم عام الفتح وحسن اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفسير والسير وروى الحاكم أبو عبد الله في المستدرك عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾.

قال المشركون فالملائكة وعيسى وعزيز يعبدون من دون الله.

قوله ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾(١).

قال فنزلت ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ وهذا مسند صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبعري بخصوصه.

قال (قيل تأخير البيان أعز قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب بلغة لا تفهم قلنا هذا غرضاً إجمالياً بخلاف الأول).

احتج أبو الحسن على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر بأن العموم خطاب لنا في الحال إجماعاً فالمخاطب إما أن لا يقصد إفهامنا في الحال وهو باطل لأنه إذا لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضي كونه خطاباً لنا

---

(١) سورة الأنبياء آية (٩٩).

في الحال يكون قد أغوانا بأن نعتقد أنه قصد إفهامنا في الحال فيكون قصد أن نجهل لأن من خاطب قوماً بلغتهم فقد أغواهم بأن يعتقدوا فيه أنه يعني ما يفهمونه منه فثبت بطلانه.

وإما أن يقصد وحينئذ فإما أن يريد أن نفهم أن المراد ظاهره فقد أراد منا الجهل وهو باطل أو غير مظاهره فقذ أراد ما لا سبيل إليه وهو تكليف بالمحال وهذا التقرير على هذا الوجه هو الذي أورده الإمام وهو الصواب فاعتمده.

وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن ذلك ممتنع وقد ورد ما أوجب ظاهره الظنون الكاذبة فدل على الجواز أما وروده فكثير قال الله تعالى ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أيْدِيهم﴾[1] وقال ﴿الرحمنُ عَلَى العرشِ اسْتَوَى﴾[2] وقال ﴿وجاء ربك﴾ فلو صح ما ذكرتم لزم أن يكون هذه الخطابات للاغواء لأنه أطلق وأراد خلاف الظاهر ومن ها هنا عميت بصائر الحشوية وصمموا على فاسد عقد لو نشر الواحد منهم بالمباشر لم يكن ولم يرجع وهو معتقد لا يعود وباله إلا عليه ولا يرجع نكاله إلا إليه ولقائل أن يقول هذه الأشياء يحتوشها براهين عقلية ترشد إلى الصواب بخلاف تأخير البيان.

وأعلم أن ظاهر إيراد المصنف يفهم أن هذا الدليل الذي أجاب عنه دليل للمانع مطلقاً وعلى ذلك قرره العبري والجار بردي وليس كذلك بل هو حجة أبي الحسين كما قلناه وبه صرح الإمام وكيف يتجه أن يكون حجة للمانع مطلقاً والمشترك ليس فيه إيقاع في الجهل فإن نسبته عند عدم القرينة إلى كل معانيه على السوية: وقد تنبه الاسفرايني لهذا وذكر ما أوردناه واحتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً بأنه كالخطاب بلغة لا نفهم مثل خطابك العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا تفهم ممنوع.

والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب.

وأجاب في الكتاب بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد

---

(٢) سورة الفتح آية (١٠).

(٣) سورة طه آية (٥).

شيئاً بخلاف الخطاب بالمشترك ونحوه فإنه يفهم غرضاً إجمالياً يستعد المكلف من أجله لما يراد منه فإن قيل مثلاً اعتدى بثلاثة أقراء أفاد أن المراد إما الإظهار أو الحيض وأن العدة وجبت بأحدها.

وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضاً جمالياً ولا تفصيلياً وقد أجاب القاضي في مختصر التقريب أن النبي ﷺ مبعوث إلى العرب والعجم وكان ما يندر منه من الألفاظ العربية الزاماً للفريقين وفاقاً وإذا شاع مخاطبة العجم بلغة العرب لم يبعد عكسه قلت وهذا حسن والتحقيق أن خطاب الغير اضراب.

الأول: أن يخاطب بما يفهمه هو لغيره وهو جائز إجماعاً.

والثاني: عكسه وفيه الخلاف المتقدم في مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل.

والثالث: أن يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقاً سواء تعلق بخاصة نفسه أم بغيره و يصير فيما إذا تعلق بغيره كالترجمان والمبلغ.

والرابع: أن يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القاضي و يظهر أنه جائز اتفاقاً لاطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره.

والخامس: أن يخاطب جميعاً بلغة يفهمها بعضهم دون بعض وهذا أيضاً لا نزاع في جوازه كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم.

قال (تنبيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يوجب الفور).

الذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ ما أوحي به إلى النبي ﷺ من الأحكام والجمهور على جوازه لأن امتناعه لا جائز أن يكون لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا لأمر خارج إذ الاصل عدمه كيف ويحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها نحن واحتج المانع بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ اليكَ مِنْ رَبِّك﴾ [1] والجواب أن الأمر لا يقتضي الفور كما سبق قال الإمام والآمدي ولو سلمناه لكن المراد هو القرآن إذ

(١) سورة المائدة آية (٦٧).

هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل قلت وفي الفرق بين تبليغ القرآن وغيره نظر وقد يقال قال المصنف في أول الفصل وفيه مسائل ولم يورد سوى اثنتين وهذا التنبيه هو الثالثة وليس بشرط أن تصدر المسألة بلفظ الثالثة أو أنه ذكر في الثانية مسألتين تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب والاشتغال بمثل هذا مما يضيع الوقت ولا تحصل فائدة.

قال (الفصل الثالث في المبين له إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض).

يجب البيان لمن أريد فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب بيانه لغيره إذا لا تعلق له به ثم إرادة الفهم قد تكون للعمل بما يضمه المجمل كآية الصلاة وقد تكون للافتاء كآية الحيض فإن تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو لافتاء النساء به هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام والإمام تبعاً فيه لأبي الحسين وفيه نظر من وجهين.

أحدهما: إطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بأنه يجب على الله تعالى وهذا إنما يقوله المعتزلة فهي عبارة ردية والأولى التعبير بأن البيان لمن أريد فهمه لا بد من وقوعه.

والثاني: إن فيه إشعاراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك.

الباب الخامس
في الناسخ والمنسوخ
الفصل الأول في تعريف النسخ

قال الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي برفع الحكم، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفعه بأولى من رفعه.

النسخ في اللغة يطلق على الإزالة نسخت الريح أثر القدم أي إزالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى ﴿أنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ ومنه المناسخات وهي انتقال المال من وارث إلى وارث، ثم قال القاضي والغزالي إنه مشترك بينهما وقال أبو الحسين حقيقة في الإزالة وقال القفال حقيقة في النقل.

وأما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان إنتهاء حكم شرعي متراخ فقوله بيان جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبإضافته إلى الإنتهاء حكم عقلي كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند القائل به فإنه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخاً، وقوله بطريق شرعي يحترز به عن الطريق العقلي كالموت فإنه إذا وقع تبين به انتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخاً في الإصطلاح ولمن سقط رجلاه لا يقال نسخ عند غسل الرجلين.

وما قاله الإمام في المخصصات من أنه نسخ واه بلا ريب، وقوله متراخ يخرج البيان المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك وقال

القاضي النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه هذه عبارته في مختصر التقريب وهو معنى قول المصنف وقال القاضي رفع الحكم فإن التشاجر بين التعريفين إنما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضي على هذا الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب، ورد القاضي بأن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من رفع السابق للحادث بل رفع السابق للحادث أولى.

إذ الدفع أولى من الرفع فهذا الرد هو المذكور في الكتاب، وقد أجاب عنه بأنه دفع الحادث للسابق أولى من العكس بدليل أن عند وجود التامة أو لعدم الشيء منافية لعدمه يحصل عدمه أو وجوده قطعاً ولولا الأولوية لامتنع حصوله وقد أورد على القاضي غير ما ذكره المصنف من ساقط ومتماثل ولا نرى في التطويل بذكره كبير فائده.

واعترض على التعريف الذي ارتضاه في الكتاب بوجوه.

أحدها: أنه غير جامع لأن المنسوخ في الحقيقة إنما هو الحكم الثابت بالخبر لا نفس الخبر.

والثاني: أنه غير مانع لأنه منطبق على قول الراوي هذا منسوخ مع أنه ليس كذلك كما ستأتي إن شاء الله تعالى وفيه نظر لأن قول الراوي نسخ حكم كذا بياناً للانتهاء وإنما هو أخبار عن وجود ما زعم أنه بيان الانتهاء.

الثالث: أن الأمة إن افترقت إلى فرقتين جاز للعامي الأخذ بقول أي فرقة شاء ثم إذا اجمعوا على أحد القوانين تحتم عليه الأخذ بالمجمع عليه مع أنه ليس بنسخ لأن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قال وفيه مسائل:

الأولى: وأنه واقع واحالته اليهود لنا أن تبع المصالح فيتغير بتغيرها وإلا فله أن يفعل ما يشاء وإن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع وقد نقل قوله (ما ننسخ من آية) وان آدم عليه السلام زوج بناته من بنية والآن محرم اتفاقاً.

أجمع المسلمون على جواز النسخ وذهبت فئة من المنتمين إلى الإسلام منهم

أبو مسلم الاصفهاني إلى منع النسخ هرباً من البدء واعتقاداً منهم أن النسخ يؤدي إليه وأما لليهود لعنهم الله فنهم من انكر جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً ومنهم من أنكر وقوعه فقط وذهبت العسوية منهم وهم أصحاب أبي عيسى الاصفهاني المعترفون بصحة نبوة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، لكن إلى بني إسماعيل عليه السلام وهم العرب خاصة إلى جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً وأعلم أنه لا يحسن ذكر هؤلاء المبدعين في وفاق ولا خلاق ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه على أنهم لم يخالفوا جميعاً في ذلك وإما من أنكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام ولكنه يقول إن الشرع من قبلنا كان مغيا إلى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره ﷺ زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جار مجرى قوله (ثم اتموا الصيام إلى الليل) وحينئذ لا يلزم من انكار نبوة ﷺ وقد ذكر في الكتاب من أدلتنا على النسخ أوجهاً ثلاثة.

الأول: وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أما أن يتبع المصالح كما هو رأي المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغير المصالح فانا على قطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الأشخاص والأوقات والأحوال وأما أن لا يتبع المصالح فله سبحانه وتعالى أن يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد.

والثاني: أن نبوة سيدنا محمد ﷺ ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يدخلها ريب وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾(١) وصحة التمسك بالقرآن أن توقفت على صحة النسخ عاد الأمر إلى نبوة محمد ﷺ انما تصح مع القول بالنسخ ونبوته صحيحة قطعاً فدل على صحة النسخ وإن لم يتوقف عليها صح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ وفي هذا الاستدلال نظر ذكره الإمام في التفسير وتقريره أن ما ننسخ جملة شرطية معناها أن ننسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع أحدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا الله لَفَسَدَتا﴾.

---

(١) سورة البقرة آية (١٠٦).

وذكر القاضي في مختصر التقريب مع قوله تعالى ما ننسخ وإن أبدلنا آية مكان آية وهذه الآية سالمة عن النظر الذي ذكره الإمام لأن إذا تدخل الإعلى المحقق وقوعه وذكر أيضاً قوله تعالى ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾[1]وقال لهم على هذه الآيات اسئلة وتمويهات يسهل مدركها، قلت ومن التمويهات في ذلك قول قائلهم اليهود لا تعتقد بنوة محمد ﷺ فالاستدلال عليهم بذلك الاستدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فإن الخصم انما لا يعترض عليه بما لا يعتقده إذا كان شبهة فيه وأما ما لبس فيه كمشكك بل هو ثبات بثبوت المحسوسات بل يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه.

والثالث: مما يدل على وقوع النسخ أنه ورد في التوراة أن آدم عليه السلام كان مأموراً بتزويج بناتة من بنيه وهو الآن محرم بالنسخ إلا ذلك فإن قلت يجوز أن يكون هذا شرع لبني آدم أي غاية معلومة وهي ظهور شريعة أخرى ومثل هذا لا يكون نسخاً قلت أمر آدم كان مطلقاً وتقييده في علم الله لا ينافي النسخ فإنه تعالى إن أمر بالفعل مطلقاً فهو عالم بأنه سينسخه والوقت الذي فيه بنسخه فتقييده في علم الله تعالى لا يخرجه عن حقيقة النسخ، ولقائل أن يقول تحريم ذلك في حقنا إنما يكون نسخاً أن لو ثبتت الإباحة قبل ذلك وهي لم تثبت إلا في حق بني آدم لصلبه وثبوتها في حق أولئك لا يوجب ثبوتها في حقنا وهي لم ترفع في حق أولئك فأين النسخ.

قال قيل الفعل الواحد لا يحسن و يقبح قلنا مبنى فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت و يقبح لآخر أو في آخر احتج مانعو النسخ بأن الأمر بالشيء يقتضي حسنه والنهي عنه يقتضي قبحه فيلزم من وقوع النسخ اجتماع الضدين أعني الحسن والقبح وهو محال.

أجاب أن هذا مبني على فاسد وهو قاعدة التحسن والتقبيح ومع هذا أي ولو سلمنا صحة تلك القاعدة فيحتمل أن يحسن لواحد و يقبح لآخر أو يحسن له

---

(٢) سورة النساء آية (١٦٠).

في وقت و يقبح عنده في وقت آخر وذلك لأن المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الأوقات والأشخاص.

قال (الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع أبو مسلم الاصبهاني لنا أن قوله تعالى متاعاً إلى الحول نسخت بقوله يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشراً. قال قد تعتد الحامل بسنة قلنا لا بل تعتد بالحمل وخصوص السنة لاغ. وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول واجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال الزوال بسببه وهو التميز بين المنافقين وغيرهم قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لأ ياتيه الباطل قلنا الضمير للمجموع).

اللائق بهذه المسألة أن تذكر في الفصل التالي لهذا الفصل الذي أودعه ما ينسخ وما ينسخ أو حاصلها أن نسخ جميع القرآن ممتنع أجماعاً كما صرح به بعضهم وأشار إليه المصنف في آخر المسألة وكذا الإمام في أثنائها وأما بعضه فجائز ومنع منه أبو مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل عنه أنه منع وقوعه مطلقاً واحتج في الكتاب بوجهين.

أحدهما: أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا في قوله: ﴿والذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُم و يَذَرُون أَزْوَاجًا وصِيَّةً لأَزْواجِهِمْ مَتَاعاً إلىَ الحَوْلِ﴾ (١) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر (٢) وقال أبو مسلم (٣) الإعتداد بالحول لم يزل بالكلية لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملاً وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان تخصيصاً لا نسخاً، وأجاب في الكتاب أنا نمنع أن الحامل قد تعتد بسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أم أقل أم أكثر وخصوص السنة إن وقع لاغ لا عبرة به وهو جواب صحيح.

---

(١) سورة البقرة آية (٢٤٠).

(٢) وذلك في قوله تعالى (والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجاً يتربصن أربعة أشهر وعشر) البقرة ٢٣٤.

(٣) هو: محمد بن بحر الأصفهاني، كان نحوياً كاتباً بليغاً، متكلماً، معتزلياً، عالماً بالتفسير وغيره، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفي سنة ٣٢٢ هـ.
(معجم الأدباء ٣٥/١٨، الفهرست لإبن النديم ص ٢٠٢).

إلا أن أبا مسلم لم يدع عدم النسخ في الآية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير غيره فنقول اختلف العلماء في هذه الآية، فذهب جمهور المفسرين إلى أنها منسوخة بقوله (أربعة عشر أشهر وعشرا) كما ادعاه الأصوليون وهو الذي رواه البخاري بسنده إليه إلى أنها غير منسوخة وإنها إن لم تختر السكنى كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا كما في إحدى الآيتين، وإن اختارت اعتدت بحول كما في الآية الأخرى فحمل الآيتين على حالتين، وذهب أبو مسلم الأصبهاني إلى قول ثالث، وهو أن معنى الآية أن الذين يتوفون إن كانوا قد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة، قال والسبب في ذلك أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولاً كاملاً، وكان يجب على المرأة الإعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل عند أبي مسلم ولكن ليس بالطريقة المتقدمة من أن الحامل قد تعتد بسنة وحينئذ لا يصلح الاستدلال بالآية عليه.

وقوله هذا هو الذي اختاره الإمام في التفسير وقال إنه في غاية الصحة وقد وافق والدي أحسن الله إليه مجاهداً وأبا مسلم على أن الآية غير منسوخة وذهب إلى رأي رابع ارتضاه وهو أن الله تعالى أنزل في المتوفى عنها زوجها آيتين:

إحداهما: آية العدة بأربعة أشهر وعشرا.

والثانية: آية الوصية ومعناها أنه تعالى جعل للازواج وصية منه سبحانه وتعالى سكنى حول كامل بعد وفاة أزواجهن سواء أوصى الزوج بذلك أم لم يوصِ وهذا هو ظاهر الآية فلا يخرج عنه بلا دليل.

الوجه الثاني: أنه تعالى أمر بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول ﷺ في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُم الرَّسولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾(١)ثم نسخ ذلك بقوله ﴿أَأَشْفَقْتُم أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُم

(١) سورة المجادلة آية (١٢).

صَدَقَات﴾[1] الاية قال الواحدي اجمعوا على أنها منسوخة الحكم واعترض أبو مسلم بأن ذلك إنما زال لزوال سببه وهو التميز بين المنافق وغيره، لأن المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل بعد ذلك التميز سقط الوجوب، وأجاب بأن المدعي إنما هو زوال الحكم بعد ثبوته سواء لزوال سببه أم لم يكن لأن ذلك معنى النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين:

أحدهما: أنه سيأتي في كلامه إن شاء الله تعالى أن زوال الشيء لزوال سببه أو شرطه ليس بناسخ.

الثاني: أنه إن أراد التميز للنبي ﷺ فهو عليه السلام كان عالماً بأعيانهم وسماهم لحذيفة بن اليمان صاحب سره وإن أراد التميز للصحابة فلا نسلم حصول التميز لهم كيف وقد قيل ما كانت إلا ساعة من نهار حتى نسخت ومن البعيد حصول التميز في ساعة واحدة بل الجواب أن الإجماع قد قام على أنها منسوخة كما حكيناه عن الواحدي وأن التميز لا يحصل في ساعة من نهار كما ذكرناه.

وأما قول الإمام في الجواب لو كان ذلك لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل لأنه روي أنه لم يتصدق غير علي رضى الله عنه، و يدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم﴾ فهو ضعيف لأن عدم الصدقة إنما يدل على النفاق لو وجدت النجوى معه وذلك لم يوجد لأنه لم يناج أحد من الصحابة بدون التصدق بل لم يصح أن أحداً ناجاه غير علي رضي الله عنه.

وأما علي فقيل لم يصح أنه ناجاه واحتج بذلك على جواز نسخ الحكم قبل العمل به وهذا يشهد له قوله تعالى ﴿فإن لم تفعلوا﴾ إذا جعلت إذ على بابها والمعنى أنكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روى ليث عن مجاهد قال قال علي ابن أبي طالب رضي الله عنه أن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي آية النجوى.

---

(١) سورة المجادلة آية (١٣).

كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي ﷺ قدمت بين يدي نجواي درهماً ثم نسخت فلم يعمل بها أحد وعلى هذا يجب إخراج إذ عن بابها وإما أن تكون بمعنى إذا كما قيل في إذا الإعتلال وإما أن تكون بمعنى أن الشرطية وسواء صح المنقول عن علي أم لم يصح فعدم الصدقة إنما كان لعدم النجوى فلا يصح الجواب بما ذكره الإمام، فإن قلت كيف لم يعمل غير علي من أكابر الصحابة بالآية قبل نسخها كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.

قلت إن صح أنهم لم يعملوا بها فإما لسرعة نسخها وإما لأنهم فهموا أن المقصود الكف عن المناجاة تعظيماً للرسول ﷺ لأن سبب نزول الآية أن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله ﷺ حتى شقوا عليه وأراد الله أن يخفف عن نبيه كذا ذكره حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مبالغة في التعظيم فإن قلت لم لافعل علي رضي الله عنه ما فعلوه مبالغة في التعظيم.

قلت لعل الضرورة ألجأته إلى المناجاة وذلك غير مستبعد لأنه كان قريب الأقرب وزوج ابنته والعادة تقضي بأن يكون أحوج إلى مناجاته ﷺ، واحتج أبو مسلم بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لأتاه الباطل، وأجاب المصنف بأن الضمير يإتيه عائد على مجموع القرآن أعني الهيئة الاجتماعية لا الجمعية اعني كل فرد سواء كان مجتمعاً مع غيره أم لم يكن وإذا كان عائداً إلى المجموع لم يكن دليلاً على محل النزاع لأن مجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً كما سلف. وإنما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين.

أحدهما: أنك لم قلت بعوده لمجموعه دون جميعه ولم لا كان العكس.

والثاني: أن الضمير في يأتيه عائد إلى القرآن والقرآن من الألفاظ المتواطئة يطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة والمجاز فليس حمله على الكل بأولى من حمله على البعض.

(فإن قلت) ولا حمله على البعض أيضاً بأولى من العكس وحينئذ يبطل

استدلال أبي مسلم بالآية لما ذكر من أن الحمل على واحد يقتضي الترجيح من غير مرجح.

(قلت) الحمل على البعض أولى لوقوع الاتفاق عليه اذمن حمل على الكل حمل البعض من غير عكس، وقد أجاب الإمام بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده وأجاب غيره بأن النسخ ليس باطلاً اذهو حق والباطل يضاد الحق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا الجوابين صحيح حسن قال (الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافاً للمعتزلة).

كل نسخ على التحقيق فهو واقع قبل الفعل فإنه أنما يرد على مستقبل الزمان دون ماضيه وهذا واضح، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز أن يقال صل غداً ركعتين ثم أنه ينسخه قبل مجيء الغد فجوز ذلك الجماهير من أصحابنا وخالفت المعتزلة وكثير من الحنفية والحنابلة وهذه هي المسألة الملقبة بنسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به، والمصنف عبر عنها بنسخ الوجوب قبل العمل وهذا يوهم اختصاص المسألة بالوجوب وليس كذلك.

والتعبير الأول غير واف بالمقصود أيضاً لأنه قد يقال أنه لا يتناول ما إذا حضر وقت العمل به لكنه لم يمض مقدار ما يسعه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر المعبر بهذه العبارة بأنه لا يتصور حضور وقت العمل به إلا إذا مضى ما يسعه ولو عبر عنها بنسخ الشيء قبل مضي مقدار ما يسعه من وقته لتناول جميع صور النزاع من غير شك، وعلى هذا يجوز النسخ بعد مضي مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المأمور به، قال الهندي وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكرخي خالف فيه أيضاً وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لم يمض، والمصنف أطلق قوله قبل العمل وهو يقتضي أن الخلاف جار من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبله وفي معناه ما إذا دخل ولكن لم يمض زمن يسع الفعل فقد عرفت أنه محل النزاع، وأما بعد

خروج الوقت قال الآمدي فقد انفق القائلون بجواز النسخ على تجويزه، وأما وقوع النسخ في الوقت ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت أنه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي عن الكرخي ولكن صرح ابن برهان في الوجيز في آخر المسألة بأن النزاع لم يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في النسخ قبل التمكن من الفعل وكذلك الآمدي في أثناء الاستدلال فإنه قال والخلاف إنما هو قبل التمكن لا بعده.

(تنبيه) ذكره الهندي أعلم أن كل من قال إن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال يلزمه أن يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الإمتثال إذ النسخ قبله على هذا التقدير تبين أن الأمر في نفس الأمر وإن كنا نتوهم وجوده والنسخ يستدعي تحقق الأمر السابق فيستحيل النسخ عند عدمه.

وأما من لم يقل بذلك فجاز أن يقول بجوازه وأن لا يقول بذلك لما يظهر له من دليل يخصه و يتضح عند هذا أن هذه المسألة ليست فرع تلك المسألة على الإطلاق أعني في الجواز وعدم الجواز كما وقعت إليه الإشارة في كلام الغزالي بل في عدم الجواز فقط.

قال (لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل إفعل ما تؤمر إن هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قيله تلك بناء على ظنه قلنا لا يخطىء ظنه قيل امتثل فإنه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج إلى الفدا قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر و ينهي قلنا يجوز للابتلاء).

استدل أصحابنا على الجواز بالوقوع في قصة الذبيح عليه السلام قالوا وذلك أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل إما أنه أمره بالذبح فلثلاثة أوجه.

أحدها: قول ولده ﴿يا أبت أفعل ما تؤمر﴾ جواباً لقوله ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ فإن قوله ما تؤمر لا بد وأن تعود إلى شيء وليس ثم غير أني أذبحك فوجب صرفه إليه.

والثاني: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (إن هذا لهو البلاء المبين) يدل على أن المأمور به هو الذبح لأن مقدمات الذبح لا توصف بذلك.

فإن قلت متى لا توصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبح أو مطلقاً والأول مسلم والثاني ممنوع وهذا لأن الأمر باضجاع الولد وأخذ المدية المستفاد من الأمر بالذبح مع غلبة الظن بأن الذبح سيؤمر به بلاء مبين قلت متى غلب على ظنه بشيء فهو الواقع في نفس الأمر إذ هو نبي فلا يخطىء ظنه.

والثالث: قوله تعالى ﴿وفَدَيْنَاهُ بِذِبحٍ عَظِيمٍ﴾[1] ولو لم يؤمر بالذبح لما احتاج إلى الفداء.

وأما كونه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم ينسخ لذبح ضرورة أنه عليه السلام لا يخل بأمر ربه لكنه لم يذبح فدل على أنه نسخ ولم يستدل المصنف على هذا لظهوره، واعترض الخصم أولاً بأنا لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه أمر به والدلائل التي تمسكتم بها إنما هي بناء على ظنه.

وأجاب في الكتاب بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ واعترض ثانياً بأنا سلمنا أنه أمر بذبح لكن لا نسلم أنه نسخ قبل العمل وبيانه أن إبراهيم عليه السلام كان كلما قطع موضعاً من الخلق وتعداه إلى غيره أوصل الله تعالى ما تقدم قطعه.

وأجاب بأنه لو كان كذلك. لم يحتج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل لا يحتاج إليه مع وجود المبدل، ولقائل أن يقول لعل الفداء إنما كان للحياة التي منَّ الله تعالى عليه بها مع حصول الذبح لا لنفس الذبح، واستدل الخصم بأن قوله صل غداً ركعتين ليس موضوعاً إلا للأمر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعاً.

وقوله لا تصل غداً ركعتين ليس موضوعاً إلا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعاً، فلو جاز أن يرد الأمر بشيء ثم النهي عن فعله في ذلك الوقت الواحد مأموراً ومنهياً، أجاب بأن ذلك لا يستحيل إلا إذا كان المقصود حصول الفعل، وأما إذا كان الغرض ابتلاء المأمور أي اختياره وامتحانه فيجوز.

---

(١) سورة الصافات آية (١٠٧).

فإن السيد قد يقول للعبد أذهب غداً إلى موضع كذا ولا يريد الفعل بل إمتحان العبد ليتبين رياضته ثم يقول لا تذهب، قلت ولا يخفى أن هذه الشبهة إنما ترد إذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم، أما إذا نسخ بالجواز فليس الشيء مأموراً به ومنهياً عنه، فإن قلت الله تعالى يعلم من يمتثل ممن لا يمتثل والاختبار إنما يكون مما يستدعي خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به، قلت المراد إظهار ذلك للخلق والتنبيه بذكر العبد الممتثل بين العالم.

ألا ترى أن ابراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما أن بعض من كان لا يؤمن به رآه قد بادر إلى امتثال هذا الأمر المدبر فصدق به وآمن وعرف أنه على الحق المبين، ومنهم من أجاب عن هذه الشبهة بأنه لم يجتمع الأمر والنهي في وقت واحد بل بورود النهي انقطع تعلق الأمر وذكر القاضي في مختصر التقريب.

هذا وطريقة اخرى وهي أن نقول كان الرب تعالى قال افعل الفعل الفلاني تقرباً منك إلى ما دام الأمر متصلاً بك فإذا نهيتك عنه فلا تفعله تقرباً إلي ولا تقرباً إلى غيري ليتبين للعبد أنه عند النهي منهي عن قصد التقرب بما أمر به أولاً إلى الله تعالى وهو منهي عن أصل فعله أيضاً من غير قصد التقرب.

فائدة الصحيح عن جمهور العلماء أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام واحتجوا له بأمور كلها ظاهرة غير قطعية واستنبط والدي رضي الله عنه من القرآن دليلاً على ذلك يقارب القطع أو يقتضي القطع بذلك لم يسبقه إليه أحد وهو أن البشارة التي وقعت لابراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله (إني ذاهب إلى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حلم فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك) فهذه الآية قاطعة في أن هذا المبشر به هو الذبيح.

وقوله تعالى ﴿وامْرَأَتُه قَائِمةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاق وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقِ يعْقوبَ قالت يا وَيْلَتِي أَءِلِدُ وَأَنَا عَجُوز وَهَذَا بِعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيء عَجِيب﴾ (١)

(١) سورة هود آية (٧١).

فقد صرح في هذه الآية أن المبشر به فيها إسحاق ولم يكن سؤال من إبراهيم عليه السلام بل قالت إمرأته إنها عجوز وإنه شيخ وكان ذلك في الشام لما جاءت الملائكة إليه بسبب قوم لوط وهو في أواخر أمره وأما للبشارة الأولى لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان في وقتين بغلامين أحدهما بغير سؤال وهو إسحاق صريحاً، والثانية قبل ذلك بسؤال وهو غيره فقطعنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا قوله ﴿وَنَجيناهُ وَلُوطًا إِلَى الأرضِ التي بَارَكْنَا فِيهَا للعَالَمِين وَوَهَبْنَا لَهُ إسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾[2] ووجه الإيراد ذكر هبة إسحاق بعد الإنجاء لأنا نقول لما ذكر لوطا وإسحاق هو المباشر به في قضية لوط ناسب ذكره ولم يذكره ولم يكن في الآية ما يدل على التعقيب والبشارة الأولى ولم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم.

واعلم أن هذه الفائدة ليس لها كبير تعلق بما نحن فيه من الشرح ولكن لما عظم موقعها حسن إيرادها.

قال (**الرابعة** يجوز النسخ بلا بدل أو ببدل أثقل كنسخ وجوب تقديم النجوى والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً).

المسألة مشتملة على بحثين **أحدهما** في جواز نسخ الشيء لا إلى بدل ذهب إليه الجمهور وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقريب، واستدل الجمهور بأن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل، واعلم أن الأصوليين صدروا المسألة بالخلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على أنهم يختارون الوقوع وهو صحيح إذ الظاهر أن نسخ الصدقة قبل النجوى لا إلى بدل وقول من قال وجوب الزكاة هو الناسخ وهو البدل ضعيف من وجهين.

أحدهما أنه تعالى قال ﴿ فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة واتوا

---

(١) سورة الأنبياء (٧١-٧٢).

الزكاة وأطيعوا الله ورسوله ﴾ فلو كانت الزكاة ناسخة لزم مساواة الصلاة والطاعة لها وأقام الصلاة وطاعة الله ورسوله واجبان قبل ذلك.

وثانيها: أنه يحتاج إلى نقل التاريخ في ذلك وهو بعيد بل الظاهر أنه لما نسخ عنهم وجوب الصدقة أمروا بلزوم الواجبات التي هي عليهم باقية تنبيهاً على أنها هي ذروة الأمر وسنامه واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا إلى بدل بانا يجوز أرتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا إلى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسألة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة.

(فائدة) قال الشافعي في الرسالة في ابتداء الناسخ والمنسوخ وليس بنسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة انتهى، وظاهر هذه العبارة أنه لا يقع النسخ إلا ببدل وليس ذلك مراده بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل وانما أراد الشافعي بهذه كما نبه عليه أبو بكر الصيرفي في شرح الرسالة انه ينقل من حظر إلى إباحة أو إباحة إلى حظر وتخيير على حسب أحوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كأن يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا وتقربوا بالصدقة إلى الله وان شاءوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض فتفهمه انتهى وهذا لا يخالفه فيه الاصوليون فانهم يقولون إذا نسخ الأمر بقوله رفعت الوجوب أو التحريم مثلاً عاد الأمر إلى ما كان عليه وهو حكم أيضاً.

(البحث الثاني) يجوز عند الجمهور نسخ الشيء والإتيان ببدل أثقل منه وخالف بعض أهل الظاهر قال ابن برهان في الوجيز ونقل ناقلون ذلك عن الشافعي وليس بصحيح وانتهى، وليس بصحيح عنه.

ومنهم من أجاز ذلك عقلاً ومنع منه سمعاً لنا أن الكف عن الكفار كان واجباً بقوله تعالى (ودع أذاهم) ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتال وهو أثقل أي

اكبر مشقة واستدل الخصم على منعها اعني النسخ بلا بدل والنسخ ببدل أثقل بقوله تعالى ﴿بخير منها أو مثلها﴾ فدل على أنه لا بد أن يأتي بالبدل وهو المدعي أولاً وعلى أن البدل منحصر في الأول، والمساوي وهو المدعي ثانياً وأجاب بأن عدم الحكم قد يكون خير للمكلف منه في ذلك الوقت واعترض الهندي على هذا بأن العدم الصرف لا يوصف بقوله نأت لأن ما أتى به فهو شيء وهو صحيح إلا أن نقول النسخ يزيل الحكم و يعيد الأمر إلى ما كان عليه فكان مشتملاً على الإتيان بالحكم الذي كان من قبل ومن هذا يظهر أنه أتى بشيء.

وهذا إنما استفدناه من كلام الصيرفي والأصل فيه كلام الشافعي رضي الله عنه وهذا تقرير الجواب عنهم قولهم لا يكون النسخ إلا ببدل والقاضي في مختصر التقريب قال الجواب عن هذه الآية هذا اخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه.

قال هذا واضح عند التأمل.

قلت وهذا من القاضي يفهم أن محل الخلاف في الجواز وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدي في آخر المسألة إذ قال إن سلم امتناع وقوع ذلك شرعاً لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي وقد قدمنا أن الاستدلال بأية النجوى يدل على أن الخلاف في الوقوع أيضاً و بذلك صرح الهندي إذ قال الآية وإن لم تدل إلا على عدم الوقوع فذلك كاف لأنه إذا ثبت عدم الوقوع ثبت عدم الجواز لأن كل من يقول بالجواز قال بالوقوع فالقول بعدم الوقوع من الجواز قول لم يقل به أحد والاظهر ان ما قال بالجواز قال بالوقوع كما ذكره الهندي وكلام الآمدي إنما هو على سبيل التنزل إذ صدر المسألة بالجواز وقد صرح الآمدي بدليلين وقال أحدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضي ليس بالصريح في ذلك أن قال بعد ذلك أو يقول يعني في الجواز.

قوله ما ننسخ من آية يحمل على بعض الأحكام دون بعض قال و يقوى ذلك على منع صيغ العموم قلت ومن هنا يؤخذ من كلام القاضي أن النكرة في

سياق الشرط تعم كما قدمناه في باب العموم عن إمام الحرمين لقوله و يقوى ذلك على منع صيغة العموم ومفهوم هذا أنه لا يقوى عند تسليمها. وأما الجواب عند استدلالهم بقوله بخير منها أو مثلها على أن البدل منحصر في الأخف والمساوي.

فقد أجاب في الكتاب عنه بقوله أو الأثقل خيراً يعني أن الخير يصدق على ما هو أجزل ثواباً وأصلح لنا في المعاد وإن كان أثقل في الحال ومن الخصوم من استدل بقوله ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ العُسْر ﴾[1] واقتصر المتأخرون في الجواب عن الاستدلال بهذه الآية على قولهم إن ذلك محمول على اليسر في الآخرة ومناسب هذا الجواب، والحق في الجواب عن ذلك ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أن ذلك إنما ورد في مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف الصيام عنهم ولا تعلق له بمسألتنا.

قال (**الخامسة** ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعاً إلى الحول آية و بالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة و ينسخان معاً كما روي عن عائشة قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس).

يجوز نسخ الحكم دون التلاوة و بالعكس ونسخهما معاً وخالف في ذلك كله بعض الشاذين واستدل في الكتاب لكل من الصور بالوقوع، أما نسخ الحكم دون التلاوة فكنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى (متاعاً إلى الحول) بقوله (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا)، وقد سبق الكلام في آية الحول فكان الأولى التمثيل بغير هذه الآية المختلف في أنها هل هي منسوخة والآيات في هذا القسم كثيرة، وأما عكسه أعني نسخ التلاوة دون الحكم فكما روى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال « إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حديثاً في كتاب الله فلقد رجم رسول الله ﷺ فوالذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها رواه الشافعي. وهذا لفظه.

---

(١) سورة البقرة آية (١٨٥).

وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم ما يقرب منه وروى النسائي عن أبي أمامة أسعد بن سهل بن حنيف عن خالته قالت لقد أقرأناها رسول الله ﷺ آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما قضينا من لديهما واسناده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة قلت وأنا لا يبين لي معنى قول عمر رضي الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها إذ ظاهر هذا أن كتابتها جائزة وإنما منعه من ذلك قول الناس والجائز في نفسه قد يقوم من خارج ما يمنعه.

وإذا كانت كتابتها جائزة لزم أن تكون التلاوة باقية لأن هذا شأن المكتوب وقد يقول القائل في مقابلة هذا لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر رضي الله عنه إلى كتاباتها ولم يعرج على مقال الناس لأن مقال الناس لا يصلح مانعاً من فعل هذا الواجب، وبالجملة لا يبين لي هذه الملازمة أعني لولا قول الناس لكتبت ولعل الله أن ييسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه فانا لا نشك في أن عمر رضوان الله عليه إنما نطق بالصواب ولكنا نتهم فهمنا، وأما نسخهما معاً فكما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فتوفى رسول الله ﷺ وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم ونحن نعلم أنه ليس في القرآن اليوم وأن حكمه غير ثابت وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فان ظاهره يقتضي أن التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة والأظهر في الجواب أن التلاوة نسخت أيضاً ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق أنه توفي وهي فيما يقرأ.

واعترض الهندي بأن ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه يتوقف على كونه من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معاً، قلت والاعتراض وارد أيضاً في منسوخ التلاوة دون الحكم فلا ينبغي أن يقصره على هذا القسم، ثم قال الهندي ممكن أن يجاب بأن القرآن المثبت بين الدفتين هو الذي لا بد في نقله من التواتر وأما المنسوخ فلا نسلم أنه لا يثبت بخبر الواحد سلمنا لكن الشيء قد يثبت ضمناً بما لا يثبت به استقلالاً كما قال بعض الأصوليين.

إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين إنه كان قبل الآخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ولقائل أن يقول لا يندفع السؤال بواحد من الجوابين، أما الأول فأنا لا نعقل كونه منسوخاً حتى نعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد قلنا وقوله لا نسلم أن القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد لأن نسخه لا يكون إلا بعد ثبوت كونه من القرآن ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخراً في الزمان فيصدق إثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم إثبات نسخه بخبر الواحد و يوضح هذا أن قول الراوي كانت الكلمة الفلانية من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكماً في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكماً في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن والثاني أنها منسوخة وكلا الخبرين لا يكفي فيه خبر الواحد، وأما الثاني ففيما نحن فيه لم يتعارض دليلان وفيما استشهد به تعارض دليلان فلذلك رجحنا في موضع التعارض بمرجح ما وهو قول الصحابي هذا متقدم وإنما الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال أن زماننا هذا ليس زمان النسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد.

(فرع) قال الآمدي هل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية أن يمسها المحدث و يتلوها الجنب تردد فيه الأصوليون والأشبه المنع من ذلك قلت الخلاف وجهان لأصحابنا والصحيح جواز المس والحمل، وقول الأمدي أن المنع أشبه ممنوع، وذكر الرافعي في أول باب خلافه حد الزنا أن القاضي ابن كج حكى عن بعض الأصحاب وجهاً أنه قرأ قارىء آية الرجم في الصلاة لم تفسد والصحيح خلافه.

قال (**السادسة** يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لأبي هاشم لنا أنه يحمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الأمر يوهم البداية).

هذه المسألة في نسخ الأخبار والنسخ أما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله وثمرته، فإن كان الأول فأما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا بالأخبار به إذا كنا قد كلفنا بأن نخبر بشيء فهذان جائزان من غير نزاع سواء كان ما نسخت

تلاوته ماضياً أو مستقبلاً وسواء كان مما لا يتغير مدلوله كالأخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم أو كالأخبار بكفر زيد وإيمانه لأن جميع ذلك حكم من الإحكام الشرعية فجاز كونه مصلحة في وقت ومفسدة في آخر، لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالأخبار عما لا يتغير تكليفنا بالأخبار بنقيضه، قال الآمدي قالت المعتزلة لا يجوز لأنه كذب والتكليف به قبيح وهذا مبني على قاعدة الحسن والقبيح الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالخبر بنقيض الحق هذا كلام الآمدي ولا يقال عليه إن الكذب نقض ونحن نوافق على أن قبحه عقلي لأنا نقول هو في هذه الصورة نقص في المكلف بفتح اللام وهو المخبر لا المكلف بكسرها وهو الله تعالى الآمر بالأخبار، ويجوز التكليف بما هو نقص في حق العبد لأن له تعالى أن يفعل ما يشاء، وأما أن كان النسخ لمدلول الخبر فإن كان لا يتغير فلا خلاف في امتناع نسخه وإن كان مما يتغير فهي مسألة الكتاب، ومذهب أكثر المتقدمين منهم أبو هاشم فيها المنع سواء كان الخبر ماضياً أو مستقبلاً أو وعيداً أو خبراً عن حكم كالخبر عن وجوب الحج واختاره ابن الحاجب، وقال عبد الجبار وأبو عبدالله وأبو الحسين والامام والآمدي يجوز مطلقاً، وفصل بعضهم.

فقال إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا، وهذا هو الذي اختاره المنصف وليعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي كقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾ وقوله ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾ فإن هذا يجوز نسخه ولا نعرف فيه خلافاً ولا يتجه لأنه بمعنى الأمر والنهي، قال الهندي وما نقل الإمام وغيره من الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ليس هو هذا) لأن ذلك محمول على ما هو خبر في هذا اللفظ والمعنى مدلوله حكم شرعي وما نحن فيه ليس إلا صيغة الخبر استعملت في الأمر على وجه التجوز فهو في معنى الأمر ونحن على جزم بأن الصيغة لا مدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الأمر وقد استدل المصنف على ما اختاره بأنه يصح أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً أن لا يلزم من وقوعه محال، ثم يقال أردت سنة واحدة ولا نعني بالنسخ إلا هذا فإن النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا واستدل المانع بأن نسخه يوهم

الكذب إذ المتبادر منه إلى الفهم ليس إلا استيعاب المدة المخبر بها وإيهام الكذب قبيح، أجاب بأن نسخ الأمر أيضاً يقتضي أن يظن الظان ظهور الشيء بعد خفائه أي فلو أمتنع نسخ الخبر للإيهام لامتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة هذا ما في الكتاب، والحق في المسألة ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من بناء المسألة على أن النصح بيان أو رفع، فمن قال بالأول جوز ذلك فقال إذا أخبر الله سبحانه عن ثبوت شريعة فيجوز أن يخبر بعدها فيقول أردت ثبوتها بأخباري الأول إلى هذا الوقت ولم أرد أولا إلا ذلك وهذا لا يقضي إلا تجويز خلف ولا وقوع خبر بخلاف مخبر، وأما من قال بالثاني كالقاضي فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبر إن كان صادقاً كان الناسخ المقتضي رفع بعض مدلوله كاذباً ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب وبهذا يظهر لك أن من وافق القاضي على أن النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب إلى تجويز نسخ الأخبار.

الفصل الرابع
في الناسخ والمنسوخ

قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ:

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالنسبة كنسخ الجلد في حق المحصن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى:

(نأت بخبر منها ورد بأن السنة وحي أيضاً وفيها بقوله لتبين للناس وأجيب الأول بأن النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا).

المراد هنا بالناسخ والمنسوخ ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة، أعلم أنه يجوز نسخ الكتاب به والسنة المتواترة بها والأحاد بمثله وبالمتواتر، وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه، وذهب ابن سريح كما نقل القاضي عنه في مختصر التقريب إلى جائز ولكن لم يرد وذهب قوم إلى أمتناعها، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عن خطأوه عظم قدره وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه، قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها وأورد الكيان بعضها وأعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم وهذا إن صح عن الشافعي

فهو غير منكر وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه.

ولقد صنف شيخ الدنيا الشيخ الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام الكبير المتفق على جلالته وعظمته وبلوغه في العلم المبلغ الذي يتضاءل عنده جماعة من المجتهدين أبي سهل الصعلوكي كتاباً في نصرة هذا القول وكذلك الاستاذان الكبيران أبو اسحق الاسفرايني وتلميذه أبو منصور البغدادي وهما من أئمة الأصول والفقة وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال القاضي في مختصر التقريب.

واختلف الذين منعوا نسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلاً ومنهم من قال يجوز سمعاً وإنما امتنع بأدلة السمع.

قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن ومنهم من نقل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قولين وهو ما أورده في الكتاب والرافعي حكى في باب الهدية وجهين في نسخ السنة بالقرآن أو قولين التردد منه.

قال وينسب المنع إلى أكثر الأصحاب فإن جرى الخلاف في نسخ السنة بالقرآن فليكن من العكس بطريق أولى.

وقال إمام الحرمين قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردد قوله في نسخ السنة بالكتاب، قلت وهنا هو الذي قاله في الرسالة فإنه قال في باب ابتدأ سمي الناسخ والمنسوخ ما نصه ولا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه انتهى.

ثم قال ما نصه وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة رسول الله ﷺ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله ﷺ لسن فيما حدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى، ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي رحمه الله أن

النبي ﷺ إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى لتقوم الحجة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعاً ولا تكون سنة منفردة تخالف الكتاب.

وقوله ولو أحدث الله إلى آخره صريح في ذلك قوله بعد ذلك ما نصه فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل له لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي ﷺ سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة لسنته الأخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله انتهى.

وكذلك ما ذكره بعد ذلك في باب جمل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه ﷺ فإنه قال لما تكلم على صلاة ذات الرقاع ما نصه.

وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجاً إلى سنة منها سن رسول الله ﷺ بسنة تقوم الحجة على الناس بها حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى.

فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي أعني أنه لا بد أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى، وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه.

واستدل المصنف على كون السنة المتواترة تنسخ الكتاب بأن النبي ﷺ رجم المحصن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فإن هذا تخصيص. والمصنف قد ذكره بعينه مثالاً لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجموهما.

واستدل على أن الكتاب ينسخ السنة بأن التوجيه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى ﴿فَوَلِّ وَجهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَام﴾ (١) قوله

---

(١) سورة البقرة آية (١٤٤).

دليله في الأول أي دليل الشافعي في امتناع نسخ الكتاب بالسنة **قوله تعالى** (نأت بخير منها أو مثلها) وقد استدل بهًا الشافعي رحمه الله في الرسالة ويمكن تقرير وجه الدلالة منها بطريقين.

أحدهما: أنه تعالى أسند للأنبياء بالخبر أو المثل إلى نفسه وإنما يكون ذلك إذا كان الناسخ القرآن.

والثاني: أنه تعالى قال نأت بالخبر أو المثل والسنة ليست خيراً من الكتاب ولا مثله فدل على أن الاتيان إنما هو بالقرآن.

والجواب أن السنة منزلة إذ هي حاصلة بالوحي كقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ فالآتي بها هو الله، وأما الخبر أو المثل فالمراد بهما الأكثر ثواباً والمساوي ودليل الشافعي فيهما أي في نسخ الكتاب بالسنة وفي عكسه قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلْنَاس ﴾[1] فإما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دلت على أن السنة تبين جميع القرآن بدليل قوله (ما نزل إليهم) فلو كانت ناسخة كانت رافعة لا مبينة.

وأما نسخ السنة بالكتاب فلأنها تدل على أن السنة تبين القرآن فلو كان القرآن ناسخاً بالسنة لكان القرآن بياناً للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بياناً للآخر وأجيب عن الأول بأن النسخ لا ينافي البيان بل هو عينه بناء على بيان انتهاء الحكم وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبياناً لكل شيء) فإنه يقتضي أن يكون الكتاب تبياناً للسنة كما في قوله لتبين يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب. فلما تعارض مقتضاهما لم يكن الاستدال بواحد منهما أرجح من عكسه وفي الاستدلال بقوله لتبين على المقامين معاً نظر آخر لأن البيان إن لم يكن مغايراً للنسخ لم يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان مغايراً لم يتجه أن يستدل به على العكس، وأورد القرافي على الشافعي بأن قوله تعالى ما نزل إليهم عام في الكتاب وفي السنة لأن السنة منزلة أيضاً فقد يفهم أن الآية أنه عليه السلام يبين القرآن والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع

---

(٢) سورة النحل آية (٤٤).

فما تدل عليه الآية وقد يجاب عن هذا بأن الآية إنما تدل على أنه بينهما لا تعارض لها للمبين به ولعل المبين به منها أو من أحدهما على أن هذا كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية وسياقها فإن المفهوم منها أن التبيين هو التفهيم لا النسخ.

نسخ المتواتر بالآحاد

قال لا ينسخ المتواتر بالآحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن قيل لا أجد منسوخاً بما روي أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع قلت لا أجد للحال فلا نسخ.

نسخ المتواتر بالآحاد جائز في النقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توهم أن الخلاف فيه وعلى ذلك جرى الجار بردي في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضي إلا أنه ليس مقصود المصنف غير الجواز السمعي بدليل أنه اختار أنه لا ينسخ ولو نصب المسألة في الجواز العقلي لكان الظن به أن لا يختار ذلك وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فأعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه السلام دون ما بعده.

ونقل القاضي إجماع الأمة على منعه بعد الرسول ﷺ قال وإنما اختلفوا في زمانه وكذا إمام الحرمين قال اجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون ولم ينقرض لزمان الرسول ﷺ.

واعلم أن المراد المتواتر في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز، وهذا الدليل إنما يتمشى إذا كان

محل النزاع في الجواز العقلي، كذا اعترض به الهندي ظناً منه وقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلاً فإنه ممن نقل الاتفاق عليه.

وقد عرفت أنه محل خلاف إلا أنا نقول قد قررنا أن المصنف إنما تكلم في الوقوع ودليله هذا يقتضي عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضاً ثم أنه ضعيف من أوجه أخر:

أحدها: ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أنا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً وجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال: إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل.

والثاني: أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى أن انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند أخرين ثم إذا نقل خبر عن الرسول ﷺ أحاداً يثبت العمل به و يرتفع ما نقرر قبل ورود الشرائع ذكره القاضي أيضاً.

والثالث: أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضي أيضاً ومراده أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوامه، ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين:

أحدهما: منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسنده أن الكتاب والسنة المتواترة وإن كان مقطوعي المتن لكنهما مظنونا الدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصاً فتعادلا بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالة على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول الخبر الواحد الخاص إنما هو احتمال الكذب والغلط وتطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام إنما هو من جهة تخصيصه وإرادة بعض مدلولاته دون بعض ومعلوم أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق الكذب والغلط إلى العدل المتحفظ وضعفه الشيخ صفي الدين الهندي بأنه ليس

من شرط المنسوخ من الكتاب والسنة المتواترة أن يكون عاماً وناسخه من خبر الواحد خاصاً حتى يتأتى ما ذكر بل قد يكون عامين أو خاصين والمنسوخ خاصاً والناسخ عاماً على رأي من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم.

وإذا لم يتأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الأضعف على الأقوى فلم يجز النسخ في هذه الصور وإذا لم يجز في هذه الصور ولم يجز في تلك الصورة لعدم القائل بالفصل في ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ في تلك الصورة لتساويها جاز في هذه الصورة لعدم القائل بالفصل لأن إلحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المفسدة في صور عديدة أشد محذوراً من تحققها في صورة واحدة.

وثانيها: النقض يجوزان تخصيصها به ولقائل أن يقول التخصيص أهون فلا يلزم من جوازه جواز النسخ، وأيضاً فالتخصيص لا يلزم منه ترجيح الأضعف على الأقوى لما ذكر من المعنى فلا يلزم النقض، واستدل الخصم بقوله تعالى:

﴿ قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمَاً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكونَ مَيْتَةً ﴾ (١) الآية فإنه يقتضي حصر التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة الستة من نهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا الخبر الظني، وأجاب في الكتاب بأن الآية إنما دلت على الرسول ﷺ لم يجد في ذلك الوقت من المحرم إلا الأربعة المذكورة في الآية ولذا قال أوحى بلفظ الماضي وبقي ما عداها على الأصل الحل ونهيه ﷺ عن أكل كل ذي ناب وجد بعد ذلك فلا نسخ لأن الآية دلت الحال ولم تتعرض للاستقبال والحديث إنما دل على الاستقبال ولو قدر تناول الآية للاستقبال فالحديث مخصص لعموم ليس غير هذه الأربعة بمجرد وهو عموم المفهوم من حصر التحريم في الأربعة بناء على أن للمفهوم عموماً وحينئذ فهو مخصص لا ناسخ.

قال (**الثالثة** الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينعقد الإجماع ولا ينسخ به أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه).

---

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥).

هذه المسألة تشتمل على بحثين:

الأول: في أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ وأن الحكم الثابت بإجماع هذا هو رأي الجماهير أعني أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله أنه لو انتسخ لكان انتساخه إما بالكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس والكل باطل إما بطلانه بالأولين فلأن نص الكتاب والسنة متقدم على الإجماع لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا ينعقد الإجماع في زمنه لأنهم إن أجمعوا دونه لم يصح وإن كان معهم أو علم بهم وسكت فالعبرة بقوله أو تقريره وأما بالإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين وإلى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الإجماع بخلافه وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع فإذا قام القياس على خلاف الإجماع لم يكن معتبراً لزوال شرطه وأما أن الإجماع لا ينسخ به فلأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والأولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضاً وأعلم أن ما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ هو ما ذكره الأصوليون على طبقاتهم القاضي في مختصر التقريب لمن بعده ولقائل أن يقول إذا كانت الأمة لا تجتمع على خطأ انعقد الإجماع بقولها ولا سيما إذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو الصحيح فلعلهم اجتهدوا في مسألة واجمعوا عليها ولم يعلم هو ﷺ بهم والإمام وإن جرى هنا على ما ذكره الأصوليون من أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ فقد ذكر ما يناقضه بعد ذلك.

قال (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه).

البحث الثاني: في نسخ القياس والنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب إليه المصنف أن القياس إنما ينسخ بقياس أجلى من القياس الأول وأظهر ويعرف قوة أحد القياسين بما سيأتي إن شاء الله في ترجيح الأقيسة وإنما حصر الذي ينسخ في القياس الأجلى دون غيره لأن غيره أما نص أو إجماع ويمتنع النسخ بهما لزوال شرطه حينئذ كما تقدم، وأما قياس مساو للأول ويمتنع الترجيح من غير مرجح وأما قياس أخفى ويمتنع لتقديم المرجوح على الراجح فقد تحرر من كلام المصنف هذا أن القياس قد يكون منسوخاً وقد يكون ناسخاً لأن

في نسخ القياس بالقياس ذلك ومنهم من منع نسخه والنسخ به مطلقاً ومنهم من جوز نسخه بسائر الأدلة ونسخ جميع الأدلة، وقال الإمام نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته فإن كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والإجماع والقياس أما بالنص فبأن ينص الرسول ﷺ في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد إستقرار التعبد بالقياس.

وأما بالإجماع فلأنه إن إختلفت الأمة على قولين قياساً ثم أجمعوا على أحد القولين رافعاً لحكم القياس الذي اقتضى القول وأما بالقياس فبأن ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معللاً بعلة موجودة في ذلك الفرع و يكون إمارة عليتها أقوى من إمارة علية الوصف للحكم الأول في الأصل الأول و يكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الأول.

وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فإنه يجوز نسخه في المعنى وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً في اللفظ أما بالنص إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء أصلاً ثم أجتهد فحرج شيئاً بالقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الأول على خلافه فإن قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم الأول من القياس لكنه لا يسمى ناسخاً لأن القياس إنما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول معتداً به فلم يكن النص الذي وجده آخر ناسخاً لذلك القياس، وأما أن يكون القياس ناسخاً فهو أما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً، والأقسام الثلاثة الأول باطلة بالإجماع.

وأما الرابع وهو كونه ناسخاً لقياس آخر فقد تقدم الكلام فيه هذا كلام الإمام قال صاحب التحصيل، ولقائل أن يقول في هذه الأقسام نظر فليتأمله الناظر وما ذكره صاحب التحصيل صحيح فإن النظر من أوجه.

أحدها: قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي ﷺ بالإجماع يناقض قوله قبل ذلك أن الإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ وأنه يمتنع نسخ القياس به أيضاً.

والثاني: بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب غير سديد فإن ذلك النص

الذي يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لا بدوران يكون كان موجوداً في زمن النبي ﷺ ضرورة أن النصوص لا تنشأ بعده ولكنه كان قد خفي عليه فإذا بان له تبين إذ ذاك أن حكم القياس مرتفع من أصله وليس هو من النسخ في شيء لا في اللفظ ولا في المعنى سواء قيل كل مجتهد مصيب أم لم يقل بذلك.

والثالث: أن بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب إن صح لم يختص بما بعد وفاة الرسول ﷺ.

والرابع: أنه نقل الإجماع على بطلان الأقسام الثلاثة الأول وليس يجيد لما نقله جماعة من تجويز نسخ الكتاب بالسنة وبالقياس عن طائفة.

والخامس: في قوله إن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبداً به قلنا لا نسلم فإن المصيب وإن اتحد فقد انعقد الإجماع على أنه يجب على كل مجتهد أن يعمل به ومن قلده بما أداه إليه اجتهاده من قياس أو غيره، وإن كان قد أخطأ الحكم المقرر في نفس الأمل كما يقول فيمن اجتهد ثم أخطأ الكعبة يجب أن يصلي إلى الجهة التي استقبلها وإن كانت خطأ في نفس الأمر، وأعلم أن الإمام لم يخترع هذا التفصيل بل سبقه إليه أبو الحسين في المعتمد.

وقال الآمدي العلة الجامعة في القياس إن كانت منصوصة فهي في معنى النص ويمكن نسخه بنص أو قياس في معناه لو ذهب إليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم إطلاعه على ناسخه بعد البحث فإنه وإن وجب عليه اتباع ما ظنه فوقع حكمه في حقه بعد إطلاعه على الناسخ لا يكون نسخاً متجدداً بل يتبين أنه كان منسوخاً وإن كانت مستنبطة فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخاً لكونه ليس بخطاب لأن النسخ هو الخطاب.

أما النسخ بالقياس فاختار فيه أنه يصح إن كانت العلة منصوصة وإلا فإن كان القياس قطعياً كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه وإن كان مقدماً لكن ليس نسخاً لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو الخطاب وإن كان ظنياً بأن تكون العلة مستنبطة فلا يكون نسخاً.

قال (**الرابعة** نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخاً).

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق، واختلف في أن نسخ الأصل كتحريم التأفيف مثلاً هل يستلزم نسخ الفحوى كتحريم الضرب وفي عكسه وهو أن نسخ الفحوى وهو تحريم تضرب هل يستلزم نسخ الأصل وهو تحريم التأفيف على مذاهب.

أحدها: أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر واختاره صاحب الكتاب واستدل على أن نسخ الفحوى يستلزم بأن الفحوى لازم للأصل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسيأتي إن شاء الله تعالى.

والثاني: أنه لا يلزم من نسخ الآخر.

والثالث: أن نسخ الأصل يستلزم لأن الفحوى تابع له ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ الفحوى لا يستلزم، وجزم الامام بنسخ الأصل يستلزم وأما نسخ الفحوى هل يستلزم فنقله عن اختيار أبي الحسين وسكت عليه، وقال الامدي المختام أن تحريم الضرب في محل السكوت إن جعلناه من باب القياس فنسخ الأصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله وإن جعلناه ثابتاً بدلالة اللفظ فلا شك أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ وعلى الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير أن دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينئذ أن يقال لا يلزم من رفع إحدى الدلالتين رفع الأخرى.

فإن قلت الفحوى تابع فكيف يحتمل بقاؤه مع ارتفاع المتبوع قلت نسخ حكم المنطق ليس نسخاً لدلالته بل نسخاً لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو أصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس أصلاً للفحوى قوله والفحوى تكون ناسخاً قد ادعى الامام والآمدي في ذلك الاتفاق وفيه نظر حجاجاً ونقلاً أما الحجاج فوقوع الاختلاف في أنه هل هو من باب القياس

وإذا كان من باب القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف وأما النقل.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ما ذكرناه إذ قال من أصحابنا من جعله بالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى أي بناء على أنه لا يجوز النسخ بالقياس وذلك هو المختار عند الشيخ أبي إسحاق وكذلك القاضي كما نص عليه في مختصر التقريب وفاتنا أن نحكي ذلك فيما تقدم ولكن العهد به قريب.

واستدل الإمام على أن الفحوى ينسخ بأن دلالته إن كانت لفظية فظاهر وإن كانت عقلية قال القرافي يعني قياسية أي أدرك العقل الحكمة التي لأجلها ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق قياساً.

قال الإمام فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة، ولقائل أن يقول القياس ليس يقينياً لاحتمال غلطنا في أن ذلك الحكم في الأصل معلل وأن العلة هي ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقضي نفي ما يريد ثباته والمسألة خلافية بين العلماء ولا قاطع مع الخلاف والله أعلم.

وهذا تمام القول في مفهوم الموافقة، وأما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع نسخ الأصل وبدونه وذلك واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فإنه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام إذا التقى الختانان وبقي أصله وهو وجوب الغسل من الانزال ذكره صفي الدين الهندي، قال وأما نسخ الأصل بدونه فأظهر الاحتمالين أنه لا يجوز لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القدر المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه فعلى هذا نسخ الأصل نسخ للمفهوم وليس المعنى منه أن يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي بل المعنى منه أن يرتفع العدم الذي كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل.

قال (**الخامسة** زيادة صلاة ليس بنسخ قبل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة).

اتفق العلماء على أن زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة

وجوب الزكاة مثلاً على الصلاة ليس بنسخ، واختلفوا في أن زيادة صلاة على الصلوات الخمس هل يكون نسخاً فذهب الجماهير إلى أنه ليس بنسخ.

وقال بعض أهل العراق إنه نسخ لأن زيادة هذه السادسة بغير الوسط أي أنها تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى.

وأجاب بأن هذا غير سديد إذ يلزم عليه أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير الآخرة فلو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخاً، واعلم أن هذا الجواب غير سديد لأن غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الأمر فالمحافظة على الوسطى ليقال مثله فيها بل الحق عندي أنهم إن أرادوا بكونها تغير الوسط أنها تجعل المتوسط بين الشيئين غير وسط فذلك غير سديد لأن كون العبادة وسط أمر حقيقي ليس بشرعي والنسخ إنما يتطرق إلى الحكم الشرعي وإن أرادوا به ما ذكر من نسخ الأمر بالمحافظة على الوسطى فنقول إن كانت الوسطى علماً على صلاة بعينها أما الصبح أو العصر وليست فعلى من المتوسط بين الشيئين فما ذكرتموه ساقط إذ لا يلزم من زيادة صلاة أن يرتفع الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وإن كانت الوسطى المتوسطة بين الصلوات فالقول حينئذ الذي يظهر أن الأمر يختلف بما يزيد والحالة هذه فإن زيدت واحدة فهي ترفع الوسط بالكلية ويتجه ما ذكروه اتجاهاً واضحاً لأن الوسط حينئذ وإن كان أمراً حقيقياً إلا أن الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخاً للحكم الشرعي وإن زيدت ثنتين ونحوهما مما لا يرفع الوسط فلا نسخ إذ لم يرفع للوسط وإنما خرجت الظهر مثلاً عن أن يكون وسطاً وكونها كانت الوسط إنما هو أمر حقيقي اتفاقي لا يرد النسخ عليه والأمر بالمحافظة على الوسط شيء وراء ذلك وهو لم يزل بل هو باق.

قال: (أما زيادة ركعة ونحوها فذلك عند الشافعي رضي الله عنه ونسخ عند أبي حنيفة رحمه الله، وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الأصل وبين ما لم ينفه، وقال البصري إن نفي ما

ثبت شرعاً كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابها التشهد وزيادة التغريب على الحد ليس بنسخ).

مضى الكلام في زيادة العبادة المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع ففيه مذاهب:

أحدها: أنها ليست نسخاً وهو مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وقول أبي علي وأبي هاشم.

الثاني: أنها نسخ وهو قول الحنيفة.

الثالث: التفصيل: فقال قوم: إن كانت الزيادة قد نفاها المفهوم فيكون نسخاً وإلا فلا كما قال في سائمة الغنم زكاة ثم قال في المعلومة زكاة، وقال القاضي عبد الجبار بن أحمد إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شديداً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به بل وجوده كعدمه ويجب استئنافه فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة على ركعتين، وإن كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة لصح لم يكن نسخاً كزيادة التغريب على حد القاذف.

وقال أبو الحسين البصري إن كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم وإن كان ثابتاً بدليل عقلي كالبرآة الأصلية فلا وهذا هو الأحسن عند الإمام والمختار عند الآمدي، وابن الحاجب، قوله فزيادة أي فعل ما ذكره أبو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين وزيادة التغريب على الحد في حق الزاني لا يكون نسخاً لأن عدم التقريب كان ثابتاً بالبرآة الأصلية، وكلام المصنف يوهم أن هذين المثالين من تتمة كلام أبو الحسين وليس كذلك، فقد نقل عنه الآمدي في الفرع الثاني من فروع المسألة أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ.

أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن التشهد ليس محله بعد الركعتين بخصوصها بل آخر الصلاة وذلك غير مرتفع، وقال بعضهم واختاره الغزالي، إن

كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال، كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وإن لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا ولم يذكر في الكتاب هذا المذهب والله أعلم.

قال: (خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه).

المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التي بها يعرف الناسخ من المنسوخ، وإنما ذكر ذلك آخر الباب وجعله خاتمة لنقله بجميع أنواع النسخ وجملة القول فيه أن النسخ يعرف إما بأن ينص عليه الشارع ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لوضوحه وإما بالتاريخ بأن يعلم بطريق صحيح أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر فيحكم بأنه ناسخ له، فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك الآية أو في سنة كذا والأخرى في السنة التي بعدها وهذا الحديث سابق على ذلك الحديث أو كان في سنة كذا وكذا، وهذا في السنة التي بعده قبل قوله في ذلك وإن كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر وذلك لأن النسخ حصل بطريق للتبع والشيء يغتفر إذا كان تابعاً ولا يغتفر أصلاً في مسائل كثيرة أصولية وفقهية كما أن الشفعة لا تثبت في الأشجار والأبنية بطريق الأصالة وتثبت تبعاً للأرض إذا بيعت معها، وكما إذا قطعت يد المحرم فإنه لا فدية عليه للشعر الذي عليها والظفر لأنها هنا تابعان غير مقصودين بالابانة، وعلى قياس هذا لو كشط جلدة الرأس فلا فدية، ويشبه هذا بما لو كان تحته إمرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة فإنه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلتها لا يجب المهر لأن البضع تابع عند القتل غير مقصود ويلتحق به أيضاً ما في الرافعي عن التتمة من أنه لا يجوز توكيل المرأة في الاختيار في النكاح إن أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة لأن الفروج لا تستباح بقول النساء.

وفي الإختيار للفراق وجهان لأنه وإن تضمن اختيار الأربع للنكاح فليس أصلاً فيه بل تابعاً فاغتفر وكذلك إذا أذن السيد للعبد في النكاح وأطلق فزاد على مهر المثل فإن الزيادة تجب في ذمته يتبع بها إذا عتق بلا خلاف، ولا يقال هل الأخرى في ثبوت هذه الزيادة في ذمة العبد بغير إذن السيد خلاف كما

جرى في ضمان العبد بغير إذن السيد لأن الالتزام ها هنا جرى في ضمن عقد مأذون فيه.

وقد يمتنع الشيء مقصوداً وإن حصل في ضمن عقد لم يمتنع ونظيره يصح خلع العبد قولاً واحداً ويمتنع من تمليك السيد بعقد الهبة على أصح الوجهين ومسائل هذا الفصل تخرج عن حد العد.

أما لو قال الراوي هذا منسوخ لم يقبل لجواز أن يقوله عن اجتهاد منه ولا يلزمنا ذلك الإجتهاد أو لا يقتضيه رأينا، وقال الكرخي: أن عين الراوي الناسخ كقوله: هذا نسخ هذا، فالأمر كذلك لجواز أن يقوله عن اجتهاد وإن لم يعينه بل اقتصر على قوله: هذا منسوخ قبل لأنه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلق النسخ اطلاقاً.

قال الإمام هذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في أول الأمر كذلك وليس كذلك وبالله التوفيق والعون تم الجزء الأول ومن تجزئة المصنف فسح الله في مدته.

الكتاب الثاني
في السنة

قال رحمه الله (الكتاب الثاني في السنة وهي قول الرسول ﷺ أو فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في بابين الباب الأول في أفعاله وفيه مسائل الأولى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح).

السنة في اللغة الطريقة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبي ﷺ من الأقوال والأفعال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد هنا و يدخل في الأفعال التقرير لأنه كف عن الإنكار والكف فعل على المختار كما سبق فإذا أردنا تعريف السنة التي عقد لها هذا الكتاب قلنا هي الشيء الصادر عن محمد المصطفى ﷺ لا على وجه الإعجاز وقد سبقت مباحث القول بأقسامها والأمر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وكلامنا الآن في الأفعال والباب الأول معقود لها وفي الطريق التي يتوصل بها إلى ثبوت الأفعال، والباب الثاني معقود لذلك وفي الباب الأول مسائل.

الأولى: في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، واعلم أن الكلام في هذه المسألة محله علم الكلام واختيار المصنف قد عرفته وهو رأي جماعات و يشترط عند من يقول بوقوع ذلك بطريق السهو أن يحصل الذكر والذي نختاره نحن وندين الله تعالى عليه أنه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير لا عمداً ولا سهواً وإن الله تعالى نزه ذواتهم الشريفة عن صدور النقائص وهذا هو

اعتقاد الشيخ الإمام الوالد أيده الله وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحصبي ونص على القول به الاستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقة وزاد أنه يمتنع عليهم النسيان أيضاً، وأما دعوى الإمام في الكلام على الطرق الدالة على القطع بصحة الخبر مما عدا المتواتر في الكلام على خبر الرسول ﷺ أنه وقع الاتفاق على جواز السهو والنسيان فهي دعوى غير سديدة لما حكاه الأستاذ وذهب إليه والمصنف أحال الكلام في هذه المسألة على كتابه مصباح الأرواح.

قال (**الثانية:** فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال أن تكون من خصائصه).

فعل النبي ﷺ على أقسام.

الأول: أن يدل آخر أو قرينة معه على أنه لوجوب كقوله ﷺ «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقوله عليه السلام «خذو عني مناسككم» فإن هذين الحديثين يدلان على وجوب اتباعه في أفعال الصلاة وأفعال الحج إلا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم متضح فإنه على حسب ما يقوم الدليل والقرينة عليه وفاقاً.

الثاني: ما علم أنه ﷺ فعله بياناً لشيء نحو قطعه يد السارق من الكوع إذ فعله بياناً لقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما).

الثالث: ما عرف بالقرينة أنه للاباحة كالأفعال الجلية نحو القيام والقعود والأكل والشرب وغير ذلك وأمره واضح إلا أن التأسي مستحب وقد كان ابن عمر رضي الله عنه لما حج يجر خطام ناقتة حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقة النبي ﷺ تبركاً باثاره الظاهرة ومواطن نعاله الشريفة.

والرابع: ما عرف أنه مخصوص به كالضحى والأضحى.

الخامس: ما عرف أنه غير مخصوص به كأكثر التكاليف فهذه الأقسام

كلها ليس فيها شيء من الخلاف وأمرها واضح وكل هذه الأقسام خرجت بقول المصنف فعله المجرد فافهم ذلك.

السادس: ما تجري عن جميع ما ذكرناه إلا أن قصد القربة ظاهر فيه فهذا ليس أيضاً مجرداً من كل وجه ولك أن تقول إنه يخرج أيضاً بقول المصنف المجرد وفي هذا القسم اختلاف لنا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الأحكام.

السابع: ما لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجرداً مطلقاً فهذا أمر دائر بين الوجوب والندب والإباحة لأن المحرم يمتنع صدوره عنه لما تقرر في مسألة عصمة الانبياء والمكروه يندر وقوعه من أحاد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وإمام المرسلين والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه وإذا دار الأمر بين هذه الأمور فهل يدل على واحد منها هذه مسألة الكتاب وفيها مذاهب.

أحدها: أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك وتابعه في ذلك جماعة من الأئمة وجزم به الآمدي.

والثاني: أنه يدل على الندب وهو المنسوب إلى الشافعي واختاره إمام الحرمين وبه قالت طوائف من الأئمة ونقله القاضي أبو الطيب عن أبي بكر القفال وعن الصيرفي وسيأتي النقل عن الصيرفي بالوقف.

الثالث: أنه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران وأبن أبي هريرة والحنابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك، قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضي واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم إلى انا ندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى أنا ندركه بادلة السمع.

الرابع: التوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفي والواقفية واختاره الغزالي والإمام وأتباعه منهم المصنف وصححه القاضي أبو الطيب في الكفاية عن أكثر الأصحاب وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كج وقالوا لا ندري أنه

للوجوب أو للندب أو للإباحة لاحتمال هذه الأمور كلها، واحتمال أن يكون أيضاً من خصائصه.

والخامس: أنه على الخطر في حقنا حكاه الغزالي قال الآمدي وهو قول بعض من جوز على الانبياء المعاصي قلت وليس مستنداً لقائل بهذه المقالة تجويز المعاصي بل ما ذكره القاضي في مختصر التقريب، فقال ذهب قوم إلى أنه يحرم اتباعه وهذا من هؤلاء الانباء على أصلهم في الأحكام قبل ورود الشرائع فإنهم زعموا أنها على الخطر ولم يجعل فعل رسول الله ﷺ علماً في تثبت حكم فبقي الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع انتهى، وكذلك ذكر الغزالي وقال لقد صدق هذا القائل في قوله بقي على ما كان واخطأ في قوله.

إن الأحكام قبل الشرع على الخطر لما قررناه في موضعه فإن قلت فهل قصد القربة في الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لا يتأتى فيه الخلاف المذكور قلت لا لتصريح بعضهم بجريان الخلاف في القسمين جميعاً أعني ما ظهر فيه قصد القربة وما لم يظهر غير أن القول بالوجوب والندب يقوي في القسم الأول بالإباحة والتوقف يضعف فيه.

وأما القسم الثاني فبالعكس منه فإن قلت فكيف يتجه جريان قول بالإباحة فيما يظهر فيه قصد القربة فإن القربة لا يجامع استواء الطرفين قلت النبي ﷺ قد يقدم على ما هو مستوى الطرفين ليبين للأمة جواز الإقدام عليه ويثاب ﷺ بهذا القصد وهذا الفعل وإن كان مستوى الطرفين فيظهر في المباح قصد القربة بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالإباحة إلا بهذا التقريب على أنا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم أعني السادس وهو ما ظهر فيه قصد القربة نعم حكاه الآمدي ومن تلقاه منه ولا مساعد للآمدي على حكايته وأنا قد وقفت على كلام القاضي فمن بعده.

الثامن: ما دار الأمر فيه بين أن يكون جبلياً وأن يكون شرعياً وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلي لأن الأصل عدم التشريع أو على الشرعي لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات.

وهذا القسم قاعدة جليلة وهي مفتتح كتابنا الأشباه والنظائر وقد ذكرت في كتاب الأشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين في تعارض الأصل والظاهر أن الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعي لكونه مبعوثاً لبيان الشرعيات.

ومن صور هذا القسم أنه ﷺ دخل من ثنية كداء وخرج من ثنية كداء فهل كان ذلك لأنه صادف طريقة أو لأنه سنة فيه وجهان ومنها جلسة الاستراحة عندما حمل اللحم فقيل ذلك جبلي فلا يستحب وقيل شرعي ومنها أنه ﷺ طاف راكباً فهل يحمل على الجبلي فلا يستجيب أو على الشرعي ومنها حجه راكباً ومنها ذهابه في العيد في طريق وإيابه في آخر القاعدة مستوفاة في كتابنا الأشباه والنظائر كمله الله.

قال (احتج القائل بالإباحة بأن فعله لا يكره ولا يحرم والأصل عدم الوجوب والندب فبقي الإباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب أو الندب.

احتج القائل بالإباحة بأن فعله ﷺ لا يكون حراماً لما تقرر في مسألة العصمة ولا مكروها لما قدمناه من أنه نادر بالنسبة إلى آحاد العدول فكيف إلى أشرف المرسلين وهذا عند من يجوز وقوع المكروه وقد قدمناه في ذلك في المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه.

أما ما فعله ليبين أنه جائز فقد يقال لم لا يقع الإقدام و يكون مستحباً أو واجباً بالنسبة إليه لما في اقدامه عليه من تبيين الجواز كما قدمناه والذي يظهر أنه لا يقدم على فعله إذ في القول مندوحة عن الفعل وإذا انتفى المحرم والمكروه انحصر الأمر في الواجب والمندوب والمباح والأصل عدم الوجوب والندب فلم يبقَ إلا الإباحة.

وأجاب بأن الغالب على فعله الوجوب والندب فيكون الحمل على أحدهما أولى لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أرجح وأولى من إلحاقه بخلاف ذلك ولقائل أن يقول الوجوب والندب وإن كانا غالباً إلا أنا لا نسلم أنه يقاوم الأصل الذي أشرنا إليه بل الأصل أولى، قال و بالندب بأن قوله تعالى ﴿لَقَدْ

كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] يدل على الرجحان والأصل عدم الوجوب.

واحتج القائل بالندب بقوله تعالى ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ والاستدلال بهذه الآية يقرر على أربعة أوجه ثلاثة منها تدل على الندبية والرابع يدل على الوجوب.

الأول: التمسك بقوله لكم ووجهه أنه قال عليكم وذلك يفيد أنه مندوب إليه إذ المباح لا نفع فيه واللام للاختصاص بجهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الأخروي لا الدنيوي.

والثاني: هو ما أورده الإمام التمسك بقوله أسوة وتقريره أن التأسي لو كان واجباً لقال عليكم كما عرفت فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحاً.

الثالث: وهو ما أورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه أن قوله حسنة تدل على الرجحان والوجوب منتف بالأصل فتعين الندب ولم يجب عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الإيجاب.

وأجاب عنهما بأن الأسوة والمتابعة من شرطهما العلم بصفة الفعل.

والرابع: الدال على الوجوب وتقريره أنه تعالى قال ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾، وهذا جار مجرى التهديد على ترك التأسي به لأن معنى الآية أن يرجو الله واليوم الآخر فله فيه الأسوة الحسنة ومن لا يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه الأسوة الحسنة فيكون وعيداً على ترك التأسي به أو نقول بعبارة أخرى أنه جعل التأسي به لازماً لرجاء الله واليوم الآخر فيلزم من عدم التأسي به عدم رجاء الله واليوم الآخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه والتأسي به في الفعل إنما هو بإتيان مثل فعله فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً هذا تقرير الأوجه.

---

(١) سورة الأحزاب آية (٢١).

واعلم أن الذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبي ﷺ أسوة حسنة وتلك الأسوة هي الاقتداء به وليست عامة في كل شيء إذ هي نكرة في سياق الإثبات فلا تقتضي العموم فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضي للوجوب أم للندب والحق من الدلائل الخارجية والبراهين القاطعة أن الاقتداء به في كل شيء مشروع محبوب لأن الله تعالى جعله قدوة الخليقة ولكن الاقتداء به يستدعي العلم بصفة الفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه.

وأما تمسك الإمام بلفظ الأسوة ففيه نظر إذ المعنى أن لكم فيه قدوة وأنه شرع الاقتداء به وذلك أعم من أن يكون على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى أنه يجب الاقتداء به ولا يستحب بل ما هو أعم من ذلك.

وأما تمسك المصنف بقوله حسنة فقد أورد عليه أن الحسنة لا تدل على الرجحان لما تقرر في أوائل الكتاب من أن المباح حسن وهذا إيراد لائح في مبادىء النظر إلا أن الذهن يسابق في هذه الآية إلى فهم الرجحان من قوله حسنة لا يكاد يتمارى فيه.

ولعل سبب ذلك أنه قال لكم أسوة فأفاد ذلك مشروعية الاقتداء فلما قال حسنة بعد ذلك اقتضى زيادة على المشروعية وليست تلك الزيادة إلا الرجحان كما تقول زيد إنسان فإن هذا كلام مفيد يفهم اللبيب منه بقولك إنسان فوق ما يفهم من مدلول إنسان من حيث هو وهو أنه حلو الخصال الإنسانية الشريفة ولو لم يفهم زيادة على مدلول الإنسان لم يعد الكلام مفيداً إذ كل زيد إنسان.

قال (والوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة رضي الله عنها فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا وأجيب بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعل على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم.

واحتج القائل بالوجوب بالنص والإجماع. أما النصف في مواضع.

أحدها: قوله تعالى ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ﴾[1] وظاهر الأمر الوجوب.

وثانيها: قوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت على أن محبة الله تعالى التي هي واجبة إجماعاً مستلزماً لمتابعة الرسول ﷺ ولازم الواجب واجب فمتابعته واجبة.

وثالثها: قوله تعالى﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرسولَ فَخُذُوه﴾ [2] فإذا فعل فقد أتانا بفعل فوجب علينا أن نأخذه وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضي الله عنها «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ: فاغتسلنا» رواه الإمام أحمد والترمذي وقال حسن صحيح [3] فرجعوا لقول عائشة واتفقوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين.

والجواب عن الدليلين الأولين بأن المتابعة هي الإتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الندب أو غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة الندب لم تحصل المتابعة.

وحينئذ فيلزم توقف الأمر بالمتابعة على معرفة الجهة وإذا لم نعلم بها لم نؤمر بالمتابعة، واعلم أن المتابعة والتأسي بمعنى واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً على التأسي الذي احتج به الذاهب إلى الندب كما عرفت.

وللمتابعة والتأسي شرط آخر مع ما ذكر وهو أن يقع الفعل لكونه فعل، ومن هنا يغايران الموافقة فإنه لا يشترط فيها أن تكون علة إياه كونه فعله وعن

---

(١) سورة الأعراف (١٥٨).

(٢) سورة الحشر آية (٧).

(٣) كما رواه البخاري، كتاب للغسل، باب التقاء الختانان، وابن ماجه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان، ورواية أحمد ومسلم «إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان الختان فقد وجب الغسل».
وأنظر: نيل الأوطار (١/١٦٠-١٦١).

الآية الثالثة أن معنى قوله آتاكم أمركم يدل على ذلك أنه قال في مقابلة وما نهاكم، وأما الإجماع على وجوب الغسل فليس لمجرد الفعل بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه بقوله خذوا عني مناسككم.

واللفظ وإن ورد في الحج فهو عام في كل نسك أي كل عبادة، قلت وفي الجواب نظر فإن في الحديث بعد قوله خذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه كذا رواه مسلم وأحمد والنسائي وعامة من رواه و يتعين بهذا اللفظ حمله على أعمال الحج دون غيرها.

ويمكن أن يقال في الجواب عن الإجماع أنهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عائشة رضي الله عنها معه فإن بفعلها يتبين أن الحكم فيها وفينا واحد بخلافه لاحتمال الخصوصية فيه ثم لقائل أن يقول هذا القسم مما ظهر فيه قصد القربة والمصنف إنما تكلم في المتجرد.

قال (**الثالثة** جهة فعله تعلم أما بتنصيصه أو تسو يته بما علم جهته وبما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصاً الوجوب بامارته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذر أو ممنوعاً لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد القربة مجرداً وكونه قضاء لمندوب).

تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن من شرطها العلم بجهة الفعل وهذه المسألة في بيان الطرق التي يعرف بها الجهة وقد عرفت أن فعله ﷺ منحصر في الواجب والمندوب والمباح فالطريق حينئذ قد يعم هذه الأمور، وقد يخص البعض منها فالعام أربعة.

أحدها: أن ينص على كونه من القسم الفلاني.

الثانية: أن يسو يه بفعل علمت جهته كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك الفعل المساوي إليه معلوم الجهة.

والثالث: أن يقع امتثالاً لآية دلت على أحد هذه الثلاثة.

والرابع: أن يقع بياناً لآية مجملة دلت على أحدها وإلى هذا القسم أشار بقول أو بيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امتثال أي و يعلم جهة فعله بسبب أن

علم ذلك الفعل امتثال آية أو بيان، قوله وخصوصاً أي و يعلم خصوصاً الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك في أشياء.

أحدها: أن يقع صفة تقرر في الشريعة أنها إمارة الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة.

والثاني: أن يكون جزاء شرط كفعل ما وجب بالنذر بأن يقول مثلاً لله علي إن جرى الأمر الفلاني صوم غد، ثم نرى جريان ذلك الأمر وصومه في غد، وأعلم أن وقوع النذر من النبي ﷺ غير متوصور إن قلنا بكراهته وهو الذي حكاه الشيخ أبو علي السبخي عن نص الشافعي كما نقل ابن أبي الدم.

الثالث: أن يكون ممنوعاً لو لم يجب كالإتيان بالركوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالختان، ولقائل أن يقول هذا لا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فإنهما شيئان وممنوع منهما لولا المقتضى لهما، و يعرف الوجوب أيضاً بكون قضاء الواجب هذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب إخلاله به هنا، و يعرف أيضاً بالمداومة على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب، وهذا دليل ظاهر على الوجوب لأنه لو كان غير واجب لنص عليه دليلاً أو لأدخل بتركه لئلا يوهم إيجاب ما ليس بواجب.

وقوله والندب أي ويختص معرفته الندب بشيئين.

أحدهما: قصد القربة مجرداً عن إمارة دالة على الوجوب فإنه يدل على أنه مندوب لأن الرجحان ثبت بقصد القربة والأصل عدم الوجوب وفي هذا ما تقدم من الخلاف.

والثاني: كون الفعل قضاء لمندوب و يعرف الوجوب والندب كلاهما بالدلالة على أنه كان مخيراً بينه و بين فعل آخر نبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب هذا أهمله المصنف.

قال (**الرابعة:** الفعلان لا يتعارضان فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً نسخه وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص بنا خصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وإن جعل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده).

التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه والتعارض بين الفعلين غير منصور لأنهما وإن تناقض حكمهما فيجوز أن يكون الفعل في ذلك واجباً، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه، لأن الأفعال لا عموم لها، ولو فرض مع الفعل الأول قول مقتض الوجوب تكراره، فالفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لكن لذلك القول لا للفعل، فالمتعارض بين الفعلين ممتنع بل أما أن يقع بين قولين أو قول وفعل، ومحل الكلام في الأول كتاب التعادل والتراجيح.

وأما الثاني فذكره هنا، وله أحوال لأنه إما أن يكون القول متقدماً أو متأخراً أو يجهل الحال.

قوله قولاً متقدماً هذا هو الحال الأول وجملة القول فيه أنه عليه السلام إذا فعل فعلاً وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم أنا نراه افطر فيه وأقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا.

قوله فإن عارض متأخراً هذا هو الحال الثاني، فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشمله و يشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه وجوب تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس أي يكون الفعل منسوخاً عكس حالته الأولى التي كان فيها ناسخاً للقول.

وإما إن يكون خاصاً به عليه السلام كقوله في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الأول عليهم و ينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه، وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله لا يجب عليكم صومه فلا تعارض أيضاً وحكمه ﷺ مستمر.

وأما نحن فيرتفع عنا التكليف به ثم إن ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً مبيناً لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص في اللفظ العام إلى أن يبقى واحد وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصاً لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأعلم آن هذا التفصيل إنما ياتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالإتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين، إن قلنا المخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر الناس وإما إذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً ثم هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم بما يجب علينا اتباعه كما عرفت، وإما إن لم يكن كذلك فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق الحكم بنا.

وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن دل الدليل على وجوب تكرر الفعل وكان القول المتأخر خاصاً به أو متنـاولاً له بطريق النص فيكون القول ناسخاً للفعل، وإن كان بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم لأن المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام.

ولم يذكر المصنف ذلك لظهور قوله فإن جهل هذا هو الحال الثالث، وهو أن يكون المتأخر منها أعني من القول والفعل مجهولاً فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره جمع لأن الجمع ما بين الدليلين ولو من وجه أولى من خلافه، وإن لم يكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف ففيه مذاهب.

أحدها: أن الأخذ بالقول لأنه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لها وإن دل فإنما يدل بواسطة القول فيقلد القول لاستلزامه، وهذا ما جزم به الإمام وأتباعه واختاره الآمدي.

والثاني: أنه يقدم الفعل لأنه أوضح الدلالة ألا ترى أنه يبين به القول كالصلاة والحج.

والثالث: الوقوف إلى ظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختار ابن الحاجب قولاً رابعاً من هذه الثلاثة وهو الوقف بالنسبة إليه ﷺ والقول بالنسبة

ترجح القول فيعمل به في حقنا لا في حقه بشيء وهذا هو الذي أشعر به اختيار صاحب الكتاب لأنه قال فالأخذ بالقول في حقنا وسكت عن حقه ﷺ.

قال (**الخامسة:** إنه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا).

المسألة مشتملة على بحثين.

الأول: فيما كان ﷺ عليه قبل أن يبعثه الله تعالى برسالته قال إمام الحرمين وهذا ترجع فائدته إلى ما يجري مجرى التواريخ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب.

الأول: إنه كان قبل النبوة متعبداً بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف وعلى هذا فقيل كان على شريعة آدم وقيل إبراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل عيسى عليهم وعليه صلوات الله وسلامه وقال بعضهم ما ثبت أنه تشرع من غير تخصيص.

والمذهب الثاني أنه عليه السلام لم يكن قبل المبعث متعبداً بشيء قطعاً.

قال القاضي في مختصر التقريب وهذا هو الذي صار إليه جماهير المتكلمين، ثم اختلف القائلون بهذا المذهب، فقالت المعتزلة بإحالة ذلك عقلاً وذهب عصيبة أهل الحق إلى أنه لم يقع ولكنه غير ممتنع عقلاً قال القاضي: وهذا ما نرتضيه وننصره.

والمذهب الثالث التوقف وبه قال إمام الحرمين والغزالي والآمدي وهو المختار وقد اعتمد القاضي على ما ذهب إليه بأنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبياً ولتحدث بذلك أحد في زمانه و بعده وعارض إمام الحرمين ذلك بأنه لو لم يكن على دين أصلاً لنقل فإن ذلك أبدع وأبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي.

قال فقد تعارض الأمران والوجهان يقال كانت العادة انخرقت للرسول ﷺ في أمور منها انصراف همم الناس عن أمر دينه والبحث عنه قال و بعدها الأكثر على المنع وقيل أمر بالاقتباس و يكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا

قيل راجع في الرجم قلنا للإلزام واستدل بأيات أمر فيها فاقتفاء الأنبياء السالفة عليهم السلام، قلنا في أصول الشريعة وكلياتها.

البحث الثاني في أنه ﷺ هل تعبد بشرع بعد النبوة من قبله والكلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة.

وأما من نفاة قبل النبوة فقد نفاة بعده بطريق أولى.

وقد ذهب الأكثرون من المعتزلة وأصحابنا إلى أنه لم يكن متعبداً بشرع أصلاً ثم افترقوا فقالت معتزلتهم أن التعبد بشرع من قبلنا غير جائز عقلاً زاعمين أن ذلك لو قدر لأشعر بحطيطة ونقيصة في شرعنا ولتضمن ذلك أيضاً إثبات الحاجة إلى مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة الشريعة.

وقال الآخرون إن العقل لا يحيل ذلك ولكنه ممنوع شرعاً واختاره الإمام والآمدي.

وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبداً أي مأموراً بالاقتباس من كتبهم كما أشار إليه المصنف.

وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم إذا وجدنا حكماً في شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به.

قال امام الحرمين وللشافعي ميل إلى هذا وبنا عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة وتابعه معظم أصحابه.

قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب أي يبطل ما ذهب إليه بعض الفقهاء أنه ﷺ كان ينتظر الوحي ولا يقتبس من كتبهم ولا يراجعها إذ لو فعل ذلك لاشتهر ويكذبه أيضاً عدم مراجعتنا إذ لو كان متعبداً لوجب على علمائنا الرجوع إلى كتبهم بأسبابه وهذا الوجه هو الذي اعتمد عليه القاضي رضي الله عنه وكذلك إمام الحرمين.

وقال هو المسلك القاطع فإن الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد إذ لم يجدوا متعلقاً فيها وكانوا لا يبحثون على أحكام

الكتب المنزلة على من قبل نبينا ﷺ وكذلك من بعدهم من التابعين وتابع التابعين لم يفتقروا قط في جزئية ولا كلية إلى النصارى واليهود ولا التفتوا نحو التوراة والإنجيل بشفة ولا إيماء مع تقابل الإمارات وتزاحم المشكلات ولقد كانوا يجتزون بقياس الشبه وطرق التلويح والترجيع فكان ذلك إجماعاً قاطعاً وبرهاناً واضحاً على عدم الرجوع إلى ذلك.

إذ لو كانوا مخاطبين بشرائع من قبلنا لبحث علماؤنا عنها كما بحثوا عن مصادر الشريعة ومواردها.

قال القاضي فإن قال الخصوم بأن ذلك امتنع عليهم من جهة أن أهل الأديان السالفة حرفوا وبدلوا ولم يبق من نقلة كتبهم من يوثق به حتى قال أهل التواريخ لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير ولا الإنجيل بعد برخيا قيل لهم الجمع بين هذا السؤال والمصير إلى الأخذ بشرع من قبلنا تصريح بالتناقض لأن سياقه يجر إلى أنه لا يجب تتبع الشرائع المتقدمة لمكان التباسها واندراسها وصيرورة التكليف بها تكليفاً بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول إليه فكأنكم وافقتم المذهب وخالفتم العلة وأيضاً فلو كان لنا تعلق في شرع من قبلنا لنبهنا الشرع على مواقع اللبس حتى لا يتعطل علينا مراجعة الأحكام.

وأيضاً فأنا نقول من أحكام الأوائل ما نقل إلينا نقلاً يقع به العلم فهل أخذ أهل الاعصار به وأيضاً فإن من أهل الكتاب من أسلم وحسن إسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبدالله بن سلام وكعب الأحبار فهلا رجع للصحابة إلى قولهما في الأخبار عما لم يبدل من التوراة واعتذر القرافي عن هذا الجواب الأخير بأن الذين أسلموا من الأخبار وإن كانوا عدولاً عظماء في الدين غير أنهم ليس لهم رواية بالتوراة ولا سند متصل وليس إلا أنهم وجدوا آباءهم يقرؤن هذا الكتاب والجميع في ذلك الوقت كفار فلا رواية.

ولو وقعت كانت عن الكفار والرواية عن الكفار لا تصح ومن اطلع على أهل الكتاب في شرائعهم ومطالعة أحوالهم حصل على جزم بذلك.

واعترض الخصم بأنه ﷺ رجع إلى التوراة في قصة الرجم في الصحيحين

من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال إن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن أمرأة منهم ورجلاً زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم قالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبدالله بن سلام كذبتم فيها آية الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبدالله بن سلام إرفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما الحديث وهذا اعتراض ضعيف لأن الرجوع إليها إنما كان لإلزام اليهود حيث أنكروا أن وجد وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحجة عليهم بوجود ذلك فيما بين أيديهم وأن الحكم فيه موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعاً من النبي ﷺ إلى التوراة بل يتعين إعتقاد أن ذلك كان بوحي إليه لتعذر الوصول إلى ما في التوراة لعدم إتصال السند عن الثقاة كما ذكره القرافي.

واحتج الخصم بآيات من الكتاب العزيز يدل على أنه ﷺ كان مأموراً باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم السلام كقوله تعالى ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾(1) وقوله: ﴿أولَئِكَ الذينَ هَدَى اللهُ فَبِهُداهُم اقْتَدِه﴾(2) وقوله ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إبَراهِيَم إلاَّ مِنْ سَفَّهَ نَفْسَه﴾(3) وقوله ﴿ثُمَّ أوحَينَا إلَيكَ أنِ اتَّبعْ﴾(4) وقوله ﴿إنَّا أنْزَلْنا التَّورَاةَ فِيَها هُدَىً وَنُور يَحْكُمُ بِهَا النَبيُّون﴾(5) وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب أن المراد بذلك إنما هو وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وتلك أصول الديانات وكلياتها كقواعد العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والقواعد العملية المشتركة بين جميع الشرائع لحفظ العقول والنفوس والأموال والأنساب والأغراض فإن قلت الستم تقولون أن هذه الكليات لا تجب عقلاً وإنما تجب سمعاً وإذا ثبت وجوب الاتباع فهو المقصد، قلت أجاب القاضي في مختصر التقريب بأنا نقول إنه تعالى ما أوجب إن، نبيه التوحيد إلا ابتداء ثم نبه على أنه كلفه بمثل ما كلف من قبله قال القاضي رضي الله عنه وأقوى ما يتمسك به في إبطال استدلالهم

---

(1) سورة الشورى آية (13).
(2) سورة الأنعام آية (90).
(3) سورة البقرة آية (130).
(4) سورة النحل آية (124).
(5) سورة المائدة آية (44).

أنه ﷺ ما بحث عن دين واحد من الأنبياء المغيبين قط لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما ولو كان مأموراً باتباع شريعة لبحث عنها فوضح أنه ليس المعني بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحاً وأمثال ذلك إلا النهي عن الإشراك وما تابعه من الكليات.

وأما قوله تعالى (فبهداهم اقتده) فالمراد به افعل مثل فعلهم واعتقد في التوحيد مثل ما اعتقدوه.

قال القاضي و يدل عليه أنه جمع الانبياء عليهم السلام في هذه الجملة ونحن نعلم أنهم لا يجتمعون قضية الشريعة، والذي اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله تعالى وأمثال ذلك، فإن قلت لئن استقام لكم ذلك في هذه الآية التي صفتها تعميم في أحوال الأنبياء فلا يستقيم في الآية المنطوية على تخصيص ابراهيم عليه السلام بالاتباع، قلت أجاب القاضي بأنه كما خص ابراهيم خصص نوحاً.

ونحن نعلم اختلاف ملتيهما واستحالة الجمع بينهما جملة فدل ذلك على أنه لم يرد اتباع الشريعة وإنما خصص من خصص بالذكر تكريماً له وتعظيماً قال وهذا كقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّين مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾(١) مع إندراجهما في اسم النبيين ونظائر ذلك يكثر في الكتاب العزيز فروع:

الأول: إن قلنا أن شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف السابق في البحث الأول أنه هل هو شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جل ههنا بعينا.

والثاني: إذا وجدنا حيواناً لا يمكن معرفة حكمه من كتاب ولا سنة ولا استطابة ولا استحباب ولا غير ذلك مما قرره علماء شريعتنا من المأخذ وثبت تحريمه في شرع من قبلنا فهل يستجب تحريمه فيه قولان الأظهر أنا لا نستصحب، وهو قضية كلام عامة الأصحاب فإن استصحبناه فشرطه أن يثبت تحريمه في

(١) سورة الأحزاب آية (٧).

شرعهم بالكتاب أو السنة و يشهد به عدلان أسلما منهم يعرفان المبدل من غيره كذا ذكره أصحابنا ويخدشه ما سلف عن القرافي.

والثالث: اختلف الفقهاء في أن الإسلام هل هو شرط في الاحصان أم لا ومذهبنا أنه ليس بشرط فإذا حكم الحاكم على الذمي المحصن رجمه ومذهب أبي حنيفة أن الإسلام شرط في الإحصان واستدل أصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم واعتذر الحنفية عنه رجمهما بحكم التوراة وهذا ضعيف يظهر بما تقدم (فائدة) الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام:

الأول: تعلمه لا من كتبهم ونقل أخبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف به علينا.

والثاني: ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمناه بشرعنا أنه كان شرعا لهم وأمرنا في شرعنا بمثاله كقوله تعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ وقد قال ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ وقام دليل الشرع على القصاص.

الثالث: ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمن به في شريعتنا فهذا هو موضوع الخلاف فاضبط ذلك و بالله التوفيق.

الباب الثاني
في الأخبار

قال: (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول:

الأول: فيما علم صدقه وهو سبعة.

الأول: ما علم وجود مخبره بالضرورة أو الاستدلال.

والثاني: خبر الله تعالى وإلا لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى ونزه.

الثالث: خبر الرسول ﷺ والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه.

الرابع: خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة.

الخامس: خبر جمع عظيم عن أحوالهم.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن).

الخبر قسم من أقسام الكلام والقول في أنه حقيقة في اللساني أو النفساني أو مشترك على الخلاف السابق وقد يستعمل الخبر في غير القول كقوله:

تخبرني العينات ما القلب كاتم، لكنه مجاز لعدم تبادره إلى الذهن.

وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الألفاظ، واعلم أن الخبر وإن كان من حيث هو يحتمل الصدق والكذب لكنه قد يقطع بصدقه أو بكذبه لأمور خارجة أو لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع وحينئذ فقد يظن الصدق وقد يظن الكذب، وقد يستوي الأمران، والمصنف تكلم في فصول فيما

يقطع بصدقه، والثاني فيما يقطع بكذبه والثالث فيما يظن بصدقه، واقتصر على هذه هذه الفصول وقد علمت مما ذكرناه أن الخبر منحصر في الصدق والكذب، لأنه إما مطابق للواقع وهو الصدق أو لا وهو الكذب، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقاً والكاذب غير المطابق مع اعتقاد كونه غير مطابق، قال وأما الذي لا إعتقاد يصحبه فليس بصدق ولا كذب سواء طابق الواقع أم لا يطابقه وهذا قول مزيف عند الجماهير.

الفصل الأول: فيما يقطع بصدقه وهو سبعة أقسام:

الأول: الخبر الذي علم وجود مخبره أي المخبر به وهو بفتح الباء وحصول العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا الواحد نصف الإثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم حادث.

الثاني: خبر الله تعالى لأنه لو جاز الكذب عليه لكنا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه من جهة الصدق والكذب إن الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وتنزه الله تعالى وتبارك عن ذلك علواً كبيراً.

والثالث: خبر الرسول في الدليل على إفادته العلم أنه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على في فقه، وذلك دليل صدقه لامتناع ظهور المعجزة على يد الكافر وإذا ثبتت نبوته فكل ما يخبر به صحيح قطعاً لامتناع الكذب على الأنبياء أما إن كان فيما يتعلق بالتبليغ والتشريع فبإجماع الأمة وأما إذا لم يكن متعلقاً بالتبليغ فلأنه معصية عندنا وكل معصية من صغيرة أو كبيرة فهي ممتنعة على الأنبياء عليهم السلام.

والرابع: خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا إنما يتم عند من يقول إن الإجماع قطعي وأما من يقول إنه ظني فهو ينازع في إفادته العلم.

الخامس: خبر العدد والجم الغفير عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش، كقول زيد أنا جائع وعمرو أنا ظامىء، وخالد أنا

شاكر، وبكر أنا داع، وهلم جراً، فإنا نقطع بأنه لا بد فيه من الصدق وأنه ليس كذباً ولكنا نجهل الصحيح منه كما إنا لا نشك في أن بعض المروي عنه ﷺ صدق وإن جهل عينه ولا يتوهمن المتوهم أن هذا هو التواتر الآتي إن شاء الله تعالى في آخر الفصل.

وذلك لأن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا اخبروا، فتارة يتفقون في اللفظ وهو المتواتر، وتارة يختلفون في اللفظ والمعنى مع وجود معنى كان فيما اخبروا به وقع عليه اتفاق كما إذا اخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملاً وآخر فرساً وهلم جرا فإن المخبرين وإن اختلفوا في اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الإعطاء.

وهذا هو التواتر المعنوي وتارة تتغاير الألفاظ والمعاني ولا يقع الإتفاق على معنى كلي ولا جزئي بل كل أحد يخبر عن شأن نفسه بخبر يغاير ما أخبر به الآخر، وهم جمع عظيم تقتضي العادة بأنه لا بد فيهم من صادق في مقاله وهذا هو القسم الذي يتكلم فيه.

فالثابت في المتواتر ذلك الشيء أخبر به أهل المتواتر وفي المعنوي القدر المشترك وهو كل أمر وقع الإتفاق عليه ضمناً وفي هذا القسم أمر جزئي لم يتفقوا عليه.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن، ذهب النظام وإمام الحرمين والغزالي والإمام واتباعه منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب أنه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد.

واحتج الاولون بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان غضب على وزيره وأهانه ثم رأى الوزير خارجاً من باب داره على وجهه الذلة والإنكسار والخوف باد على أعطافه والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحواليه الأعوان كالمرسمين عليه وكلامهم له كلام النظير بعد أن كانوا خدماً بين يديه وهم ذاهبون به نحو حبس السلطان وعدوه يتصرف فيما كان يتصرف فيه فإنه يقطع بصدق ما سمعه لا يداخله في ذلك شك ولا ريب.

بل لو ظهر مع هذه القرائن شكاً لعد أحمق ورشقته سهام الملام وكذلك إذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات خاسراً رأسه شاقاً جيبه حافياً وهو يصيح بالويل والثبور ويذكر أنه أصيب بولد أو والده وشهدت الجنازة ورؤى الغسال مشمراً يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها تفيد العلم بصدق المخبر وإن كان واحداً.

وأعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مترتبة على قرائن الأحوال وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها.

وقد قلنا إنه لا سبيل إلى جحدها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا يحصى.

وإذا ثبتت هذه القرائن ترتبت عليها بديهية لا يأباها لا جاحد ولو رام أمرؤ العلم بضبط القرائن ووضعها بما يميزها عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً وكأنها تدق عن العبارات وتأبى عن من يحاول ضبطها بها.

وقد قال الشافعي رضي الله عنه من شاهد رضيعاً قد القم ثدياً من موضع ورأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجرجرة المتجرع لم يسترب في وصول اللبن إلى جوف الصبي وحل له أن يشهد له شهادة بأنه بالرضاع ولو أنه لم يثبت شهادته في بيان الرضاع ولكنه شهد على ما رأى من القرائن في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القضاء لم يثبت الرضاع بذلك.

وذلك إن ما سمعه القاضي وصفاً لا يبلغ مبلغ العيان، والذي يقضي بالمعاين إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الواصفين.

قال إمام الحرمين ولو قيل لازكى خلق الله قريحة وأحدّهم ذهنا أفصل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة في محاولة الفصل فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات.

وبهذا يتمهد ما قلناه من أن حصول العلم بصدق المخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد معدود والله أعلم.

قال (**السابع** المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل الأولى أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضي لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية. والأشخاص الماضية وقيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس).

التواتر لغة هو التتابع وتواتر مجيء القوم أي جاؤوا واحداً بعد واحد بفترة بينهما، ومنه قوله تعالى ﴿ثُم أَرْسَلَنا رُسُلَنَا تَتْرَى﴾[1] أي واحداً بعد واحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسائل أحدها أكثر العقلاء على إنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم اليقين سواء كان خبراً عن أمور موجودة في زماننا كالإخبار عن البلدان البعيدة أو عن أمور ماضية كالاخبار عن وجود الأنبياء عليهم السلام وغيرهم في القرون الماضية.

وقال السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون ثم باء آخر الحروف وهم قوم من عبدة الأوثان أنه لا يفيد العلم.

قال القاضي في مختصر التقريب وهؤلاء قوم من الأوائل ولا فرق عندهم بين المتواتر والمستفيض والآحاد.

وفصل قوم فقالوا إن كان خبراً عن موجود أفاد العلم وإن كان عن ماض فلا يفيده لنا أنا بالضرورة نعلم وجود البلاد النائية كنيسابور وخوارزم والأشخاص الماضية كالشافعي وأبي حنيفة ونجزم بذلك جزماً يجري مجرى جزمنا بالمشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات ومن أنكر ذلك فقط سقطت مكالمته ووضحت مجاحدته.

قال القاضي فإن قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم نجحدها وإنما جحدنا ما تواترت عنه الاخبار قلنا وقد جحد المحسوسات السفسطائية وزعموا أن كل ما يسمى محسوساً فلا حقيقة له وإنما رؤيتنا له تخييل كحكم النائم.

فإن قيل هذا المذهب يؤثر عنهم ولم تر طائفة منهم تقوم بهم حجة.

---

(١) سورة المؤمنون آية (١٤٤).

قال القاضي فيقول كذلك لانزال ننقل مذهب السمنية ولم نر حزباً وفئة يكثر بهم.

واعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات والبديهات كقولنا الواحد نصف الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال يخرج عن كونه يقينياً.

والجواب أن سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور طرفها بخلاف غيرها فلهذا يستأنس العقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبنى على أن العلوم لا تتفاوت والذي اختاره كثيرون خلافه.

قال (**الثانية** إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة إلى نظر خلافاً لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري وتوقف المرتضى أما لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وأن لا داعي لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة إلى نظر).

الجمهور على أنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة معه إلى كسب وهو رأي الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب أبو القاسم الكعبي من المعتزلة.

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي هنا أنه البلخي وكناه أبا مسلم إلى أنه كسبي ووافقه أبو بكر الدقاق وأبو الحسين ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فالذي نص عليه في المستصفى أن تحقيق القول فيه أنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب واتفاقهم على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا الذي ذكره الغزالي هو الحق وهو الذي اختاره الامام واتباعه.

أما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه أيضاً أنه نظري وهو صرح في البرهان بموافقة الكعبي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكعبي على محمل يقارب ما ذكره الغزالي وهذه عبارته.

ذهب الكعبي إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظري وقد كثرت المطاعن عليه من أصحابه ومن عصبة الحق والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت اياه جامعة وانتفائها فلم يعن الرجل نظراً عقلياً وفكر اسبريا على مقدمات ونتائج فليس ما ذكره إلا الحق انتهى.

وإذا اتحد رأي إمام الحرمين والغزالي وكان هوى رأي الإمام والجمهور ونزل مذهب الكعبي عليه كما صنع إمام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف؛ وهذا التنزيل هو الذي ينبغي أن يكون ولا يجعل المسائلة نزاع وتوقف الشريف المرتضى والآمدى واحتج الجمهور بأنه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس هو من أهل النظر كالبله والصبيان، قال الأمام ولما حصل علمنا أنه ليس بنظري وفي الدليلين نظر.

أما **الأول** فقال النقشواني نمنع حصول العلم بالمتواتر للصبيان حال طفوليتهم وعدم حصول النظر والتميز لهم حال كونهم مراهقين، قال وكذلك نقول في البلة باعتبار الحالتين.

وأما **الثاني** فلأنه يلزم من كونه ضروري العلم بإنه ضروري ضرورة إذ العلم بالشيء لا يستلزم العلم بصفته واحتج القائل بأنه نظري بان العام بمقتضاه متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين عن الكذب عادة وانه لا داعي لهم إليه من غرض ديني أو دنيوي وأما إذا كان متوقفاً على حصول الغير كان نظرياً والمتوقف على النظري إلى أن يكون نظرياً والجواب أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبه من الفعل أعني أنه إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن فمن غير نظر يحصل لضرورة عقيبة.

قال **الثالثة** ضابطة افادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد وأن يكون سند المخبرين احساساً به).

ضابط الخبر المتواتر افادة العلم فمتى اخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا انه متواتر ومتى لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر أما لفقدان شرط من شروط المتواتر أو لوجود مانع وعند هذا يظهر أنه يتعذر الاستدلال بالتواتر على من لم يعترف بحصول العلم له ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم به، فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه، ومن قال لم يحصل لي العلم لا يقال له بل حصل لك العلم وشروط المتواتر اربعة.

أحدها: أن يكون السامع له غير عالم بمدلوله ضرورة لأن تحصيل الحاصل منزل في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع ونحن نضرب لذلك مثالاً قائلين ذو العلم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لو اخبر بذلك لم يزدد علما ولم يستفد الثاني.

الثاني: أن لا يكون السامع معتقداً خلافه إما لشبهة دليل أو تقليد إمام إن كان عامياً وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى واختاره المصنف واحتج الشريف على اشتراطه بأن حصول العلم عقيب التواتر إنما هو بالعادة لا بطريق التقليد فإنه ربما يتوهم حينئذ انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف فعله بحسب اختلافه فجاز أن يختلف ذلك باختلاف احوال المسلمين فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك ولا يحصل له إذا اعتقد نقيضه ثم أورد على نفسه بإنه يلزمكم على هذا ان يجوزوا.

وأصدق من اخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام بالأخبار المتواترة لأجل تقليد أو شبهة اعتقدها في نفي تلك الأشياء واجاب عنه بأنه لا داعي يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نفي هذه الأمور ولا شبهة في نفي تلك الأشياء والتقليد لا بد وأن ينتهي إلى ما ليس بتقليد دفعاً للتسلسل والدور فلا يتصور فيه اعتقاد نفي موجب الخبر فلا جرم أنه لا يجوز صدقه وهذا باطل بأنا قد نجد أنفسنا جازمة بما أخبر به أهل التواتر وإن سبق لنا اعتقاد نفي موجبه.

واعلم أن الشريف رام بهذا الاشتراط مراماً بعيداً فانه اتخذ ذلك ذريعة إلى معتقده، فقال وهذا كما أنه النص الدال على إمامة علي رضى الله عنه متواتراً ثم

لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم نفي النص لشبهة أو تقليد ولقد رمى الغرض من أمد بعيد وأوقع اللبيب في أمر عجاب ما أدري أيتعجب المرء من ذي علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أموراً شامخة وقواعد كلية يتوصل إلى إثبات المعتقد الحري بها ولا داعي له إلى ذلك سوى غرضه الحري، أو يدعي التواتر في أمر إذا عرضه على أهل الخبرة بالحديث في الأثر وذوي المعرفة بفنون السبر لم يلب منهم قائلا إن ذلك خبر يعد في الآحاد فضلاً عن الحاقه بالمتواترات وهذا من بهت الروافض فأنه لو كان لما خفي على أهل بيعة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزلها ولأبداه مخالف أو مواقف ولخرجه من رواة الحديث ولو حافظ واحد.

الثالث: أن يكون مستند المخبرين في الأخبار وهو الإحساس بالمخبر عنه بأحدى الحواس الخمس لأن ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه فلا جرم أنه يحصل العلم به وقال إمام الحرمين لا معنى لاشتراط الحس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصار فإن الحس لا يميز أحمرار الخجل والغضبان عن أصفرار المخوف والمرعوب، وإنما العقل يدرك تميز هذه الأحوال قال فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البديهة والاضطرار، هذا كلام امام وفيه نظر لأن ما ذكره راجع إلى الحس أيضاً لأن القرائن التي تفيد العلم الضروري مستندة إلى الحس ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حالية أو مقالية وهما محسوسان، وأما القرائن العقلية فهي نظرية لا محالة فلا يتصور التواتر فيها ولا تفيد إلا علماً نظرياً، فلو أخبر الزائدون على عدد أهل التواتر بما لا يحصى عدمها) عما علموه نظراً لم يفد خبرهم علماً وكانت طلبات العقل قائمة إلى قيام البرهان، قال إمام الحرمين والسبب في ذلك أن النظر مضطرب العقول ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفياً وإثباتاً فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والعقلاء ينقسمون إلى راكن في الدعة والهوينا من برجاء كذا النظر وإلى ناظر ثم النظار ينقسمون ويتحزبون أحزاباً لا ينضبط على أقدام القرائح في ذكائها وأنقاذها وبلادتها واقتصادها ومن أعظم أسباب إختلافهم إعتراض

القواطع والموانع قبل استكمال النظر فلا يتضمن أخبار المخبرين في صحاري النظر صدقاً ولا كذباً.

قال (وعددهم مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب وتوقف في الخمسة ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى وعشرون لقوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون وأربعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف.

الشرط الرابع أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين ولا يتقيد ذلك بعدد معين بل هذا القدر كاف عند الجماهير لأنه لا عدد يفرض الف وألفين إلا والكذب منهم غير مستبعد لذي العقل بل المرجع في حصول هذا الشرط وغيره إلى الوجدان فان وجد السامع نفسه عالماً بما أخبره به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره وإلا علم إختلاله أو اختلال غيره من الشرائط.

وهذا قد تقدم ذكره لكن من هؤلاء الجماهير من قطع في جانب النفي ولم يقطع في جانب الإثبات فقال بعدم إفادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضي رضي الله عنه حيث قال أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم وأتوقف في الخمسة واحتج على ذلك بأنه لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين لحصل بخبر كل أربعة صادقين لأنه لو لم يكن كذلك مع تساوي الأحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط لزم الترجيح من غير مرجح ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يحصل العلم بأحد الخبرين الصادرين عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب دون الآخر ولو حصل العلم بخبر كل أربعة صادقين لوجب أن يستغني الحاكم فيما إذا شهد عنده أربعة إن فلاناً زنا بفلانة عن تزكيتهم لأنهم إن كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم فاستغنى عن التزكية وإن لم يحصل القطع بصدقهم وجب أن يحصل العلم بكونهم كاذبين لأن الغرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول كل أربعة صادقين.

فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ولا يمكن إنتفاء حصول العلم لإنتفاء كونهم شهدوا ولا كونهم أربعة إذ هو خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق ومتى انتفى الصدق تعين الكذب إذ لا واسطة بينهما وحينئذ لا يجب تزكيتهم أيضاً للعلم بكذبهم فيخلو عن الفائدة فوضح أنه لو أفادت الأربعة تزكية شهود الزنا وطلب تزكيتهم واجب بإجماع الأمة فبطل الأول.

قال وأما الخمسة فأتوقف فيها إذ لا يخفي عدم تأتي هذه الدلالة فيها لأنه إن لم يضطر إلى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الأربعة منهم لجواز أن يكون الأربعة منهم شاهد دون الخامس فجاز أن تطلب تزكيتهم لبقاء النصاب. وهذا بخلاف الأربعة لأن كذب أحدهم مسقط للحجة هذا تقرير حجة القاضي ونحن نقول له إن عنيت بقولك أتوقف في الخمسة التوقف في حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح.

لكن لاختصاص الوقفة بالخمسة بل يتأتى ذلك في الألف والألفين إذ لا نقطع بحصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب أن نتوقف في الكل بهذا المعنى وإن عنيت به التوقف في جواز العلم بقولهم كما في سائر الاعداد وعدم جوازه كما في الأربعة فهو غير صحيح.

لأنه إذا لم يثبت فيهم الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم يجب إلحاقهم بسائر الأعداد التي يجوز أن يحصل العلم بقولهم قوله وزاد أي رد قول القاضي بوجهين:

أحدهما: منع الملازمة، وأما قوله يلزم الترجيح من غير مرجح فممنوع لأنه منسوب إلى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه فالعلم الحاصل بخبر المتواتر إنما هو بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير ومرجح ممتنعاً، وأما قوله الجاز في أحد الخبرين عن الجمع الكثير دون الآخر فممنوع لأنه يجوز أن يختلف في ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضروري عقيب أخبار الجمع الكثير ولم يطرد ذلك عقيب أخبار الجمع القليل بل تختلف فيه عادته فتارة يخلق وتارة لا يخلق.

كما أن عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد من الشعر الف مرة ولم تطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة أو مرتين.

وثانيها: الفرق بين الراوية والشهادة وذلك أن الشهادة تقتضي شرعاً خاصاً فتواطؤ الشهود على الكذب في المشهود عليه غير مستعبد بخلاف الراوية.

وكذلك يشترط في الشهادة ما لا يشترط في الرواية.

قوله وشرط علمت مذهب الجماهير، وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا الغزالي اشتراط العدد ثم تضايقت مذاهبهم فيه فلم يغادروا على إختلاف الآراء عدداً من الشرع هو مربط حكمه أو جار وفقاً في حكاية حال إلا مال إليه منهم مائل فذهب ذاهبون إلى إشتراط اثنى عشر كعدد نقباء موسى عليه السلام لأن موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل قال الله تعالى ﴿وبَعَثْنَا مِنهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾[1] وإنما خصهم بذلك المدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين لقوله تعالى ﴿إنْ يَكُنْ مِنْكُم عِشْرُونَ صَابِرُونَ يغْلِبُوا مَائتَين﴾[2] وعلى هذا المذهب العلاف وأبو هشام بن عمر والغوطي لكنهما كما ذكر القاضي في مختصر التقريب شرطا مع ذلك أن يكونوا من المؤمنين الذين هم أولياء الله ونقل الإمام إشتراط العشرين عن أبي الهذيل وبعضهم شرط أربعين مصيراً إلى عدد الجمعة ذهاباً إلى أن العدد هو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ المُؤمِنِينَ﴾[3] فنزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال.

وشرط آخرون، من سبعين تمسكاً بقوله تعالى ﴿واختار موسى قومه سبعين)
وشرط آخرون من سبعين تمسكاً بقوله تعالى (وَاخْتَارَ مُوسَى قَومَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيَقاتِنَا ﴾[4] وقال قوم ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والبضع بكسر الباء هو ما بين الثلاث إلى التسع والذي مختصر التقريب القاضي والبرهان لإمام الحرمين والوجيز لابن برهان والأحكام للآمدي تقييداً هذا العدد بثلاثمائة

(١) سورة المائدة آية (١٢).
(٢) سورة الأنفال آية (٦٥).
(٣) سورة الأنفال آية (٦٤).
(٤) سورة الأعراف آية (١٥٤).

وثلاثة عشر وهو لا يبان ما نقل المصنف ولعل الناظر في كتب المحدثين يجد أنهم كانوا ثلاثمائة رجل وخمسة رجال.

وهو أيضاً غير مباين وذلك لأن الذين خرجوا مع النبي ﷺ في غزوة بدر للمقاتلة ثلثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة ثمانية من المؤمنين أدخلهم النبي ﷺ في حكم عداد الحاضرين وأجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلاثمائة وثلاثة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافاً فقال قيل ثلثمائة وقيل ثلثمائة وخمس رجال كالحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما أشرنا إليه.

قال المصنف تبعاً للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لأنا نعارض بعض هذه المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض.

قال إمام الحرمين وإن عن ترجيح فليس من مدلول الحق المقطوع به فان الترجيحات ثمراتها غلبان الظنون في مطرد العادة وأيضاً فانه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالاخبار.

وإنما هي في قضايا غايات جرت في حكاية أحوال وليس في العقل ما يقتضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها وأيضاً فما من عدد مما ذكروه إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب وبالجملة فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة الى واقع في أقاصيص وحكايات أحوال جرت وفاقاً فكان لا يمتنع أن يقع أقل من تلك المبالغ وأكثر وهي واردة في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب فلا معنى للتمسك بها و يلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باشتراط عدد بيعة الرضوان قال امام الحرمين وهم ألف وتسعمائة.

وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر كل الأمة وهو الاجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب وحكي عن صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمن أنه اشترط خمسة من المؤمنين الذين هم أولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب، قال ولا بد معهم من سادس ليس من الأولياء لتلتبس أعيانهم فلا يشر إلى واحد منهم أو لا ويجوز أن يكون هو السادس، قال القاضي وهو مذهب خالف فيه

سائر المذاهب ومنهم من شرط خمسة وأطلق حكاه الآمدي وابن برهان في وجيزه وقال طوائف من الفقهاء ينبغي أنْ يبلغوا مبلغاً لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد قال امام الحرمين وهو سرف ومجاوزة حد وذهول عن مدرك الحق.

قال: (ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات).

عدد التواتر أن أخبروا عن معاينة فذاك وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد أعني الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات وهو معنى قول الأصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة وبهذا يتبين أن المتواتر قد ينقلب أحاداً وربما اندرس دهراً فالمتواتر من أخبار الرسول ﷺ ما اطردت الشرائع فيه عصراً بعد عصر حتى إنتهى إلينا وهذا الاخفاء فيه قال إمام الحرمين ولكنه ليس من شرط التواتر قال بل حاصل ذلك أن المتواتر قد ينقلب أحاداً وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باشتراط استواء الطرفين والواسطة.

قال: (**الرابعة** مثلاً لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى جملاً وهلم جراً تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل).

التواتر قد يكون لفظياً وهو ما سبق وقد يكون معنوياً وهو أن يجتمع من يمتنع تواطؤهم على الكذب على الأخبار عن شيء وتتباين أقوالهم فيما يخبرون به ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر لوجوده في خبر كل واحد ووقوع الاتفاق عليه ضمناً إذ الكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة إخباراتهم عن جزئياته.

ومثال ذلك ما إذا قال زيد أعطى حاتم ديناراً وقال عمر واعطى فرساً وقال خالد أعطى جملاً وهلم جراً حتى يبلغ حد التواتر فانه يثبت بهذه الأخبارات القدر المشترك وهو صدور الاعطاء منه ولو أن زيداً ذكر أنه أعطى وتصدق ووهب مراراً وعمرو قال أضاف ووقف وأنعم بالمال مراراً وهلم جرا لتواتر في نحو هذه الصورة شأن مجرد الأعطاء والكرم.

الفصل الثاني
فيما علم كذبه

قال: (الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالاً).

الخبر المقطوع بكذبه ذكر المصنف أنه قسمان الأول ما علم بالضرورة خلافه كالأخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو بالاستدلال بأخبار الفيلسوف بقدم العالم.

قال: (الثاني ما لو صح لتوفير الدواعي على نقله كما نعلم أنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل وأدعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي ولم تتواتر كما لم تتواتر الإقامة والتسمية ومعجزات الرسول ﷺ قلنا الأولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الإمامة وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين).

القسم الثاني الخبر الذي لو كان صحيحاً لكانت الدواعي متوفرة على نقله إما لكونه أمراً غريباً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة أو لتعلق أصل الدين به كالنص الذي تزعم الروافض أنه دل على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا إنا نقطع بأنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما وليس مستند هذا القطع، إلا أنه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما ندعيه من النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لم يتواتر كما لو يتواتر كلمات الإقامة من أنها مثنى أو فرادى والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله ﷺ التي لم تتوافر كحنين الجذع إليه وتسليم الحجر عليه ووقوف

الشجر بين يديه وتسبيح الحصى في يمينه مع توافر الدواعي على نقلها فدل ذلك على عدم تواتر ما توافر الدواعي على نقله ليس دليلاً على عدم صحته وأجاب عن الأولين أعني الإقامة والتسمية بأنها من مسائل الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها فلم تتوافر الدواعي على نقلها لذلك، بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة في الفتن فتتوافر الدواعي على نقلها فلما لم تتوافر دل على عدم صحته.

وعن الثالث أن تلك المعجزات التي لم تتواتر لم تكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها إنما هو لقلة المشاهدين، فإن قلت يعارض هذا بمثله فنقول إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين، قلت ما تدعون من النص لا نعرفه بنقل في الآحاد الصحاح فضلاً عن المتواترات، ولو كان له وجود لما خفي على أهل بيعة السقيفة وتحدثت به أمرأة في خدرها ولا أبدأت معاضد أو معاند، وقد كان الأمر إذ ذاك معضلاً إذنا يحتاج إلى التلويح فضلاً عن النص الصريح ولم يكن عن ابدائه غنى بخلاف سائر معجزات النبي ﷺ فإنه ربما اكتفى بنقل القرآن الذي هو أشهرها وأعظمها عن نقلها وخلافة أبي بكر رضوان الله عليه لم يكن مؤيدة شوكة قاهرة وإنما كان الأمر فوضى.

ومن المعلوم أن أمر الولايات من أخطر الأشياء في العادات ولا نتسق النفوس إلى شيء تشوقها إلى نقل ما يتعلق بالولايات ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم وتهلك النفوس، و يلوح من هذا فرق آخر واضح بين ما سألوه من أمر الإقامة و بين الإمامة.

قال إمام الحرمين وهو من أغمض الأسئلة فإن بلال كان يقيم بعد الهجرة إلى إنقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم والليلة خمس مرات ثم لم يقع التواتر، واختلفت النقلة فنقول الإقامة شعار مسنون ليس بالعظيم الموقع في العرب والشرع، قال إمام الحرمين والمعتمد عندي أن الصحابة هونت أمر الأفراد والتثنية فلم يعتنوا بالأشاعة وأشاعوا أفضى إلى الدروس وليس ذلك بدعاً فيما ليس من العزائم وهذا ينضم إليه بدع ثارت مع تواتر وأصحاب سلطنة واستيلاء وقهر فإنه جرى في آخر أيام علي رضي الله عنه قريب من مائة سنة

داوهي تشيب النواصي واستقر على تغيير ما كان منوطا بالأمر إذ كانت الجماعة وإقامة شعارها من أهم ما يهتم به الأمر ثم ألهي الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحاً من المقطوع بكذبه خبر لو صح لتوفرت الدواعي على نقله و يتبين به بطلان ما إدعاه الروافض من النص وفساد قول العيسوية أن في التوراة أن موسى بن عمران عليه السلام آخر مبعوث، فإن هذا لو كان لذكره أخبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ولما آثروا عنه معدلاً إلى تحريف نعت رسول الله ﷺ وتبديلهم الذي خانوا به وخسروا، واعلم أن المصنف لم يذكر من المقطوع بكذبه غير قسمين.

وذكر الإمام ثالثاً وهو ما نقل عن النبي ﷺ بعد إستقرار الأخبار ثم فتش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة، ولقائل أن يقول غاية منتهى المنقب الجلد والمتفحص الألد عدم الوجدان فكيف ينتهض ذلك قاطعاً في عدم الوجود وإنما قصاراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وأن فرض دليل عقلي أو شرعي أو توفر الدواعي على نقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب.

وذكر إمام الحرمين قسماً رابعاً فقال، ومما يذكر من أقسام الكذب أن يتنبأ متنبيء من غير معجزة فيقطع بكذبه قال وهذا معضل عندي، فأقول أن تنبأ وزعم أن الخلق كلفوا متابعته وتصديقه من غير آية فهذا كذب فإن مساقه يفضي إلى تكليف ما لا يطلق وهو العلم بصدقه من غير سبيل مؤد إلى العلم فأما إذا قال ما اكلف الخلق أتباعي ولكن أوحي إلي فلا يقطع بكذبه قلت وهذا كله يجب أن يكون فيا إذا كان من أدعى النبوة محمد ﷺ.

وأما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع على أن لا نبي بعده وهذا راجع إلى القسم الأول وهو ما علم خلافه إستدلالاً.

قال (مسألة بعض ما نسب إلى الرسول ﷺ كذب لقوله سيكذب علي ولأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه).

بعض الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الآحاد مقطوع بكذبه لوجهين.

أحدهما: أنه روي عنه ﷺ أنه قال سيكذب علي فإن صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما يقول به وإن لم يصح مع كونه روي عنه فقد حصل الكذب فيما روي عنه ضرورة أن هذا الخبر من جملة ما روي عنه لكن على هذا التقدير يتعين الموضوع عليه وهو هذا الخبر والدعوى كانت مبهمة في بعض غير معين، فإن قلت تلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعي لأنه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وإن دلت على الاستقبال فإنما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه، وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة، وأعلم أن هذا الحديث لا يعرف و يشبه أن يكون موضوعاً.

الثاني: أن من جملة ما روي عنه ﷺ ما لا يقبل التأويل إما لمعارضة الدليل العقلي أو غير ذلك مما يوجب عدم قبوله للتأويل فيمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعاً.

قال (وسببه نسيان الراوي أو غلطة أو افتراء الملاحدة لتنفير العلل) سبب وقوع الكذب عليه ﷺ أما نسيان الرواي لطول عهد بالخبر المسموع أو غير ذلك فربما لحمل النسيان على نقص ما يخل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو غير ذلك من افات النسيان وأما غلطة بأن أراد النطق بلفظ فسبق لسانه إلى سواه أو وضع لفظاً مكان آخر ظاناً أنه يؤدي معناه وأما افتراء الزنادقة وغيرهم من أعداء الدين الذين وضعوا أحاديث تخالف العقول ونسبوها إلى النبي ﷺ تنفيراً للعقلاء عن شريعته المطهرة، وقد يقع الوضع من متهالك على حب الجاه كما وضعوا في دولة بني العباس رضي الله عنه نصوصاً دالة على امامة العباس وذريته ومن الغواة المتعصبين من وضع أحاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه، ومنهم من جوز وضع الأحاديث للترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع في ذلك وأسباب الوضع كثيرة لأنها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين والزنادقة المبتدعين والله أعلم.

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه

فيما ظن صدقه وهو خبر للعدل الواحد والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل الفعل أيضاً وأنكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعاً أو عقلاً وأحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنياوية).

القسم الثالث من أقسام الخبر ما لا يقطع بصدقه ولا يصدقه ولا يكذبه وله أحوال لأنه إما أن يترجح احتمال صدقه أو كذبه كخبر العدل والفاسق أو يتساوى كخبر المجهول وإنما يجب العمل بالقسم الأول فلذلك اقتصر على ذكره هنا فقوله العدل احترازاً عن القسمين الآخرين وقوله الواحد احتراز عن المتواتر فإن المراد بخبر الواحد عند الأصوليين ما لم يبلغ حد التوتر مما لا سبيل إلى القطع بصدقه أو كذبه سواء نقله واحد أم جمع منحصرون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه كالنبي ولا يعد ذلك من أخبار الأحد ويدخل في خبر الواحد المستفيض، قال الآمدي وهو ما نقله جماعة يزيد على الثلاثة والأربعة وقيل المستفيض وما تلقته الأمة بالقبول وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه قال إمام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال إن اتفقوا على العمل به لم يقطع بصدقه وحمل الأمر على اعتقاد وجوب العمل بخبر الواحد وأن تلقوه بالقبول قولاً ونطقاً فإن تصحيح الأئمة للخبر يجري على حكم الظاهر، فإذا اجتمع شروط الصحة أطلق عليه المحدثون الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه، قال امام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وباحوا بالصدق فماذا تقول لقال مجيباً لا يتصور هذا فإنهم لا يصلون إلى العلم بصدقه، ولو قطعوا

لكانوا مجازفين وأهل الإجماع لا يجتمعون على باطل، وقال الأستاذ أبو إسحاق المستفيض ما تتفق عليه أئمة الحديث وزعم أنه يتقضي العلم نظراً والمتواتر يقتضيه ضرورة وضعف إمام الحرمين ما قاله الأستاذ بأن العرف واطراد الاعتبار لا يقتضي الصدق قطعاً بل قصاراه غلبه الظن والمختار أن المستفيض ما يعده الناس شائعاً وقد صدر عن أصل ليخرج الشائع لا عن أصل وأقل والمستفيض اثنان، وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين.

أحدهما: في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سمعاً.

وقال أحمد بن حنبل والقفال وأبو العباس بن سريج منا وأبو الحسين دل عليه العقل مع السمع وقد عرفت في أوائل الشرح اعتذار القاضي والأستاذ عمن قضى بدلالة العقل على ذلك من أصحابنا أهل السنة كأحمد وابن سريج والقفال ومن الناس من أنكر التعبد به وقد انقسموا ما بينهم إلى مذاهب.

الأول: أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة وهذا معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه.

والثاني: أن الدليل السمعي قام على أنه غير حجة وهو رأي القاساني وابن داود والرافضة.

والثالث: أن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائي فإن قلت ما وجه الجمع بين منع الجبائي هنا التعبد به عقلاً واشتراطه العدد كما سيأتي إن انشاء الله تعالى النقل عنه فإن قضية اشتراطه العدد القول به، قلت قد يجاب بوجهين أقربهما أنه أراد بخبر الواحد الذي أنكره هنا ما نقله العدل منفرداً به دون خبر الواحد المصطلح أعني الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة امام الحرمين، ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل بل لا بد من العدد وأقله اثنان والثاني أنه يجعله من باب الشهادة، وأعلم أن القائلين بهذا المذهب أحالوه وقد صرح المصنف بالمغايرة بين مذهب من منعه عقلاً ومن أحاله حيث قال بعد قوله عقلاً وأحاله

آخرون وهو وهم ثم أن المصنف أشار إلى تحرير محل النزاع بأنه ليس من الفتوى والشهادة والأمور الدنياوية كلها بل أطبق علماء الأمة على العمل بخبر الواحد في تلك الأمور.

قال (لنا وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة والإنذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحداً واثنان قيل لعل للترجي قلنا تعذر فيحمل على الإيجاب بمشاركته للتوقع قبل الإنذار للفتوى قلنا يلزم تخصيص الإنذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه) إقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد صريحة في الرد على من قال أنه لم يقم دليل على ذلك واستنه إلى ما لا يعصم فقال ليس في العقل ما يوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة ترشد إليه ولا مطمع في الإجماع مع قيام النزاع ويستحيل أن يثبت خبر الواحد، وإذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد حصل الغرض وقدمنا هذا القائل كلامه على أمور هو فيها منازع بحق واضح وهي قوله إن العمل به غير مستند إلى نص كتاب وما نورده من الآي راداً عليه ولا إلى سنة متوترة ولا إجماع.

وهو أيضاً باطل فإنهما قائمان وهما المسلك الذي يختار الاعتماد عليه في إثبات العمل بخبر الواحد والرأي الكلام على تقرير ما في الكتاب ثم إيضاحهما فنقول، إستدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأوجه.

الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجِعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون﴾(١) وجه الاحتجاج أنه تعالى أوجب الحذر بأخبار طائفة لأنه أوجبه بإنذار الطائفة في قوله:

﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ وكلمة لعل للترجي وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر، لأن من لازم

(١) سورة التوبة آية (١٢٢).

الترجي الطلب وطلب الله هو الأمر فثبت الأمر بالحذر عنه إنذار الطائفة والإنذار هو الأخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف، والطائفة ها هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة.

وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة والطائفة من الثلاثة واحداً واثنان.

وقول الواحد أو الاثنين لا يفيد العلم وقد أوجب به الحذر فأثبت وجوب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه ولكن يظن صدقه وذلك هو خبر الواحد وأعلم أن هذا التقرير مبني على أن المتفقهة هم الطائفة النافرة وأن الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا راجع إليها وهذا قول لبعض المفسرين والصحيح أن المتفقهة الفرق المقيمة والمراد أن الفرق التي عند رسول الله ﷺ ينفر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد وتبقى بقيتهم عند رسول الله ﷺ ليتفقهوا في الدين عند رسول الله ﷺ ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم من الجهاد فالطائفة النافرة ليست المتفقهة بل هي التي تنذر.

ومما يوضح هذا المتفقهة هو المقيم بين يدي رسول الله ﷺ يسمع منه و يتلقى عنه والآية نزلت لأن المؤمنين لما نزلت الآيات في المختلفين بعد تبوك صار المؤمنون كلما جهز النبي ﷺ فرقة للغزو بادروا إلى الخروج واستبقوا إليه فأنزل الله هذه الآية والمعنى والله أعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلا نفرت طائفة من كل فرقة منهم لتحصيل التفقه للباقين عند النبي ﷺ.

وأعترض الخصم على الاحتجاج بهذه الآية على التقرير المذكور في الكتاب بثلاثة أوجه.

أحدهما: أن مدلول لعل الترجي لا الإيجاب، والجواب ما سبق من أنه لما تعذر الحمل على الترجي حمل على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب.

وقال في الكتاب بمشاركته له في التوقع وليس ذلك بمستقيم إذ يلزم من حمل لعل على حقيقتها بعينه لأن التوقع في حقه تعالى محال.

والثاني : لا نسلم أن المراد بالإنذار في الآية الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به التخويف الحاصل من الفتوى، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما عرف و يؤيد ذلك أنه أوجب التفقه من أجل الفتوى والتفقه إنما يفتقر إليه في الفتوى لا الرواية.

والجواب أنه يلزم من حمله على الفتوى تخصيص الإنذار المذكور في الآية وهو عام فيه وفي الرواية وتخصيص القوم المنذرين بغير المجتهدين إذ المجتهد لا يقلد مجتهداً فيما أفتى به بخلاف ما إذا حمل على ما هو أعم من الفتوى فإنه لا يلزمه التخصيص أما تخصيص الإنذار فلأنه الخبر المخوف وهو أعم من أن يكون بالفتوى أو بغيرها فإنتفاء التخصيص منه إذا حمل على ما هو أعم واضح وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المقلد والمجتهد.

أما المجتهد ففي الاستدلال على الأحكام وأما المقلد ففي الإنزجار وحصول الثواب لو نقلها لغيره بل يلزم من إنتفاع المجتهد بها انتفاع العامي بها لأنها أصله

الثالث لو كان المراد من الفرقة ثلاثة للزم منه أن يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد للتفقه وذلك باطل بالإجماع.

وأجاب بأن ذلك هو ظاهر الآية إلا أن النص في ذلك خص بالإجماع لانعقاده على أن لا يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد بل يكفي فقيه واحد في خلق كثير لإرشادهم إلى ما تعبدوا به وإذا خص من هذا الوجه بقي على عمومه فيما عداه.

قال: (**الثاني:** أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ الثالث القياس على الفتوى والشهادة، قيل يقتضيان شرعاً خاصاً، والرواية عاماً ورد بأصل الفتوى).

الدليل **الثاني:** على وجوب العمل بخبر الواحد أنه لو لم يجز قبول خبر الواحد في الجملة لما كان عدم قبول خبر الواحد الفاسق معللاً بكونه فاسقاً، والتالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فإن كون الراوي الواحد واحداً أو

لازم لشخصه المعين يمتنع انفكاكه عنه عقلاً، وأما كونه فاسقاً فهو وصف عرضي يطرأ و يزول وإن اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلاً باقتضاء الحكم كان الحكم مضافاً إلى اللازم لا محالة لأنه كان حاصلاً قبل حصول المفارق وموجباً لذلك.

وحين حال العرض المفارق كان ذلك الحكم حاصلاً بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة أخرى، محال، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق. مثاله الميت يستحيل و يستهجن أن يقال لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لأن الموت لما كان وصفاً لازماً له إلى حين يبعث وكان مستقلاً بامتناع صدور الكناية عنه لم يجز تعليل إمتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم الدواة والقلم.

وإذا أردت اعتبار ذلك مثالاً بالجزئيات الفقهية، قلت خيار المجلس ثابت لقوله ﷺ «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» [١] وهو أسم مشتق من معنى الحكم مهما نيط بأسم مشتق من معنى كان معللاً به فكأنه قيل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا لكونهما متبايعين.

فإن قال الخصم نحمل الخيار على خيار القبول فإنه إذا صدر الإيجاب من البائع ولم يتصل به القبول من المشتري، فإن المشتري بالخيار بين أن يقبل وأن لا يقبل فكذلك البائع بالخيار بين أن يثبت على الإيجاب وأن يرجع، قلنا له هذا فاسد لأن قبول البيع حق ثابت له بكونه آدمياً لا بمقتضى البيع فهو مستفاد بالذات أعني كونه آدمياً فلا يجوز أن يستند إلى الوصف العرضي وهو البيع.

وأما بيان بطلان التالي فإن الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقاً في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّها الذينَ آمَنُوا إنْ جَاءكُم فَاسِقٌ بِنَبَأ فَتَبَيَّنُوا﴾ [٢] أمر

---

(١) حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي من حديث عبدالله بن عمرو، وابن عمر رضي الله عنهما، ولفظه: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا، إلا أن يكون البيع كان عن خيار، فان كان البيع عن خيار فقد وجب البيع» (الفتح الكبير ٣/٢٥٣).

(٢) سورة الحجرات آية (٦).

بالتبين إذا كان خبر المخبر فاسقاً والحكم المعلق على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه معللاً بما منه الإشتقاق ولا مراء في أن الفسق وصف يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول نبأ الواحد بكونه فاسقاً.

ولكنه قد علل به فوضح أن خبر الواحد لا يجب أن لا يقبل فهو إذاً غير مردود فيكون مقبولاً في الجملة وهو الغرض ومن الناس من تمسك بالآية على وجه آخر وهو أن الأمر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق والمفهوم حجة وهو قاض بأنه إذا لم يكن فاسقاً يعمل به واعترض الآمدي بأن المفهوم وإن كان حجة لكنه ظني فلا يكفي في باب الأصول ومن المتمسكين بهذا الوجه الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه كما نقله القاضي في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضي أن يقول بالمفهوم وقد تقدم الكلام فيه في مكانه.

والمفهوم هنا شرط وصفه، فالشرط مستفاد من صيغة أن الصفة مكتسبة من لفظة فاسق.

واعترض على هذا الإستدلال بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معلل بكون الراوي فاسقاً لكن قوله تعالى أن تصيبوا قوماً بجهالة يدل على أنه معلل بعدم إفادته العلم إذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشيء لا القطع بالشيء مع كونه ليس كذلك فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال أن تصيبوا قوماً بجهالة بل إنما يفيد النوع الأول وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك فوجب أن لا يقبل.

وأجيب بأن الظن كثيراً ما يطلق على العلم والعلم على الظن فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين فالمعنى من الجهالة هنا ضد العلم الذي بمعنى الظن فتكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر الفاسق تحمل بجهاله لأنه ليس فيه علم أي ظن. وأما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك.

الدليل **الثالث:** قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة، واعترض الخصم فقال الفرق أن

الفتوى والشهادة يقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس وهو المستفتي والمشهود له أو عليه بخلاف الرواية فإنها تقتضي شرعاً عاماً لكل الناس فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي هو معرض الخطأ والصواب في حق الواحد تجويز العمل به في حق كافة الناس.

وأجيب بأن هذا مردود شرعية أصل الفتوى فإنه أمر لكل الخلق باتباع الظن وفيه نظر فإن عموم شرع الفتوى ليس كعموم شرع الرواية لأن الرواية تشمل المكلفين أجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم في الرواية وأيضاً فالمسألة علمية والقياس غير كاف فيها وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب هذا الوجه أعني القياس على الفتوى والشهادة.

وقال لست أختار لك التمسك به فإنك تكون في ذلك طارداً ولا تستمر ولا تلك على سير الأصوليين، وقصاراه أن يقول لك الخصم قد ثبت الفتوى والشهادة بدلالة قاطعة لم يثبت الخبر بمثلها فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد هنا تقرير الأوجه المذكورة في هذا الكتاب.

والمختار عندي في ذلك طريقة القاضي وعصبته كامام الحرمين والغزالي وغيرهما وهي الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يماري فيهما منصف.

أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر الواحد وذلك في وقائع شتى لا تنحصر، واحادها إن لم تتواتر فالمجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المعضلات واستكشافهم عن أخبار النبي ﷺ عند وقوع الحادثات وإذا روى لهم تشرعوا إلى العمل به فهذا ما لا سبيل إلى جحده ولا إلى حصر الأمر فيه.

فإن قيل لئن ثبت عنهم العمل بأخبار الآحاد فقد ثبت عنهم ردها فأول من ردها رسول الله ﷺ فإنه لما سلم من اثنين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة

أم نسيت فلم يعول رسول الله ﷺ على قوله وسأل أبا بكر وعمر ورد أبو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المغيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث الجد إلى غير ذلك من وقائع كثيرة.

قلنا قال القاضي ليس في شيء معتصم، فأما قصة ذي اليدين فدليل على الخصم فإنه ﷺ قبل فيها خبر أبي بكر وعمر.

والخصم إذا أنكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد، هذا جواب القاضي في مختصر التقريب.

وبمثله يجاب عن قضية المغيرة لأن أبا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن مسلمة ولقائل أن يقول خبر هؤلاء الثلاثة وإن لم يفد العلم فقد أفاد الظن وإذا ظن النبي ﷺ صدقهم حصل القطع بكونهم صادقين ضرورة إذ ظنه عليه السلام لا يخطىء فيجب العمل بهذا الظن ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا بحث حسن يختص بقضية ذي اليدين وما أشبهها و يستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على هذا ليس أن خبر ذي اليدين بقيد الظن بمجرده لأنا نقول من أين لكم أن الظن حصل للنبي ﷺ بخبره بل نقول لو حصل له الظن لا نبعه لما ذكرناه ثم قال القاضي إن ما استروح إليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة بخلاف ما اعتمدنا نحن عليه فلا يكون مقاوماً له وهذا صحيح والإنصاف عدم الاعتراض بشيء من هذه الوقائع فما من واحدة إلا وفيها جواب يخصها بل لو لم يعلم الجواب الخاص بها لقلنا قضية الجمع بين ما رويناه ورو يتموه إن تم لكم أنه يعارضه أن نقول ردوا خبر الواحد حيث فقد شرطاً من شروطه أو حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقبلوه حيث سلم عن ذلك ونحن إنما ندعي قبوله حالة السلامة عن معارض أو قادح.

المسلك الثاني السنة وذلك إنا نعلم باضطرار من رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحبهم الكتب وكان نقلهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد ولم تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون.

قال إمام الحرمين وجرى هذا مقطوعاً به متواتر الإندفاع له إلا بدفع التواتر إلا مباهت.

قال وهذا مسلك لا يتمادى فيه الأجاحد ولا يدفعه إلا معاند، واعترض على هذا المسلك بأنا سلمنا أنه ﷺ كان ينفذ الآحاد ولكن لم قلتم ذلك لتبليغ الأخبار التي هي مدارك الأحكام الشرعية بل إنما كان ذلك بطريق الرسالة والقضاء وأخذ الزكاة والفتوى وتعليم الأحكام.

سلمنا صحة التنفيذ بالأخبار التي هي مدارك للأحكام ولكن لا نسلم دلالة ذلك على أن خبر الواحد حجة بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم المبعوث إليهم بما تواتر بضم خبر ذلك غير الواحد إليه فإن بعث عدد التواتر دفعة واحدة متعذر ومتعسر ومع هذه الإحتمالات لا يثبت كون خبر الواحد حجة والجواب أن المصنف المطلع على الأخبار والسير لا يمتري في أن الآحاد الذين كان النبي ﷺ يرسلهم كان منهم الذاهب للقضاء والخارج لتبليغ الأحكام والسائر لغير ذلك كإرساله معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن العاص إلى الطائف ودحية إلى قصر ملك الروم وعبدالله بن حذافة السهمي إلى كسرى وعمرو بن أمية الضميري إلى الحبشة و بعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية والي هوزه بن علي الحنفية وغيرهم وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقيموا الحجة عليهم وعلى هذا جرت عادته ﷺ وليس يخفي ذلك على العلماء المبرزين بل على الجهال الذين لا خبرة لهم بأحوال النبي ﷺ ولا يمتري في أنهم بلغوا أخباراً تلقنها سامعها بالقبول غير ناظر إلى خبر آخر يعضدها و يصيرها تواتراً ولا ملتفت إلى قرينة تساعدها وتصير للظن الحاصل بها علماً بل لا يمتري المحدث في أن أهل بقاع كثيرة وقرى متفرقة لم تبلغهم الأحكام إلا مع الآحاد وعملوا بها ممتثلين مكلفين بما بلغهم على يد الآحاد منها هذا ما عندنا في جواب هذين السؤالين وهو جواب يقبله المصنف ولا يرده إلا متعسف وقال صفي الدين الهندي يمكن أن يجيب عن الأ ول بأن الافتاء في الزمان الأ ول في الأغلب إنما هو برواية الأخبار لاشتراكهم في العلم بما يتوقف عليه استنباط الأحكام من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتصريف ولهذا كانوا يسألون

عن وقوع الواقعة من النبي ﷺ شيئاً و يبادرون إلى امتثال الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك:

وعن الثاني أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي أن لا ينكر عليهم عدم الإمتثال ما لم يتواتر لكن ذلك خلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث.

قال (قيل لو جاز اتباع المتبني والاعتقاد بالظن قلنا ما لجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والشرع لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والأمور الدنيوية).

قد علمت أن المنكرين لخبر الواحد فريقان.

قال فريق لا ننكره لدليل قائم على منعه بل لعدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا أن هؤلاء تقوم الحجة عليهم بما قررناه من الوجوه الدالة على وجوب العمل به.

وقال فريق أن الدليل قام على منعه واحتجوا بأنه لو جاز العمل بخبر الواحد لمجرد إفادة الظن لجاز اتباع من ادعى نبوة أو رسالة بمجرد ظن صدقه من دون ابداء معجزة ولجاز اثبات الاعتقاد كمعرفة الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وليس كذلك بالاتفاق والملازمة ثابتة بالقياس.

والجواب أن القياس لا بد فيه من ابداء الجامع بين المقيس والمقيس عليه وما الجامع هنا بين خبر الواحد والاعتقاد واتباع المتنبيء فإن أبدوا جامعاً بأن قالوا الجامع دفع ضرر المظنون وتقريره أنكم أيها القائلون بالآحاد قلتم إذا أخبر الواحد عن النبي ﷺ أنه أمر بهذا الفعل مثلاً حصل ظن وجدان الأمر وعندنا مقدمة يقينية وهي أن المخالفة سبب العقاب فيحصل الظن بأنا لو تركنا لصرنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لأنه إذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح قدم الأول.

وهذا بعينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول الفارق قائم وهو أن الاعتقاد والنبوة من أصول الدين والخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال.

فلذلك اشترطنا القطع فيهما بخلاف الروايات المتعلقة بالفروع.

واحتجوا أيضاً بأن الشرع على وفق مصالح العباد بالإجماع منا ومنكم وإن اختلفنا في أنه بطريق الوجوب أو بطريق الاختيار.

والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة فإن الظن عرضة للخطأ والصواب فلا يعول عليه:

والجواب أن هذا موجود في الفتوى والأمور الدنيوية مع قيام الإجماع على قبول قول الواحد فيهما.

الباب الثاني
في شرائط العمل بالخبر

(قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي إما في المخبر أو المخبر عنه أو الخبر أما الأول فصفات تغلب.

ظن الصدق وهي خمس:

الأول: التكليف فإن غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره.

قلنا: لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره).

للعمل بخبر الواحد شرائط منها ما هو في المخبر بكسر الباء وهو الراوي ومنها ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ.

فأما الأول وهو شروط الراوي، فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه راجحاً على ظن كذبه وشرائطه عند التفصيل.

ذكر المصنف أنها خمس وهو تساهل في العبارة، فإن الخامس ليس شرطاً على المختار عنده وعند الجماهير.

الأول: التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي مراهقاً كان أو لم يكن، مميزاً كان أو لم يكن، أما المجنون والصبي الذي لا يميز فلعدم الضبط وعدم التمكن من الاحتراز عن الخلل وأما المميز فلأن الفاسق إذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا يمنعه خشية الله ولا يردعه رادع ديني لعدم تعلق التكليف به أولى بأن لا تقبل، وقد اعتمد القاضي في رد رواية

الصبي على الإجماع وفاء بادعاء قيامه على ذلك في كتاب التلخيص.

وقال المعلق في التلخيص بعد هذه الدعوى وقد كان الإمام يحكي وجهاً في صحة رواية الصبي فلعله أسقطه.

قلت: والوجه المشار إليه موجود والخلاف معروف مشهور وقد ظهر اختلاف الفقهاء في قبول روايته في هلال رمضان فلم يجعلوه مسلوب العبارة بالكلية وستزيد فروعاً من المذهب دالة على ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قيل أليس يقبل قول المميز في اخباره عن كونه متطهراً حتى يجوز الاقتداء به في الصلاة.

قلنا: ذلك لأن صحة صلاة المأموم لا تتوقف على صحة صلاة الإمام فإن صلاة المأموم ما لم يظن حدث الإمام صحيحة، وإن تبين بعد ذلك حدثه ففي الحقيقة لم يقبل قول الصبي.

فإن قلت: أتجعلون الصبي مسلوب العبارة بالكلية لا فرق ما بينه وبين المجنون والبهيمة قلت: هذا هو القاعدة في أمره.

وفي المذهب فروع ترد نقضاً على ذلك وكلها مختلف فيها، ومنها ما هو على وجه ضعيف، فمنها قبول قوله في رواية هلال رمضان ومنها إذا أخبر الصبي المميز بنجاسة أحد الأناءين فأصح الوجهين لا يقبل خبره ومنها إذا شهد صبيان بأن فلان قتل فلاناً فهل يكون ذلك لوثا فيه وجهان، ومأخذ القبول أنهم جماعة كثيرة، والغالب أن اتفاقهم يورث الظن ومنها صحة بيع الاختبار على وجه، ومنها وصيته وفيها قولك ومنها تدبيره وفيه قولان، ومنها أمانه وفيه طريقان ومنها إسلامه وأظهر الأقوال المنع ولو سلم على قوم ففي وجوب إجابته وجهان مبنيان على صحة إسلامه ومنها إذا قلنا يؤذن له في الأذن في دخول الدار وحمل الهدية.

قال الرافعي فقد جعل وكيلاً وقضية جعله وكيلاً أن يكون له أن يوكل على خلاف فيه لغيره، ومنها قال الرو ياني في البحر.

قال الزبيدي يجوز توكيل الصبي في طلاق زوجته وغلطه فيه، ومنها إذا أعتق في مرض موته منجزاً على نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفعة قال فإن

تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والإجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث ما تقدم فيما إذا أدى في حالة صباه، أما إذا تحمل في صباه وأدى بعد بلوغه ففيه مذهبان محكيان في شرح اللمع للشيخ أبي إسحاق ومختصر التقريب للقاضي أصحهما وعليه الجمهور أن يقبل، والدليل على ذلك الإجماع على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من غير تفرقة بين ما تحملوه قبل البلوغ أو بعده.

قال القاضي في مختصر التقريب ثم أن ابن عباس كان ابن سبع لما توفي رسول الله ﷺ، وما بلغ ابن الزبير أيضاً حلمه في حياته ﷺ، قلت هذا وهم كان ابن عباس لما توفي رسول الله ﷺ ابن ثلاث عشرة سنة وقيل ابن عشر وهو ضعيف، وقيل ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل، وأما ابن الزبير فإنه ولد بعد عشرين شهراً من الهجرة فيصح ما ذكره القاضي من أنه لم يبلغ الحلم في حياة النبي ﷺ والمصنف استدل على مذهب الجمهور بوجهين:

أحدهما: القياس على الشهادة إذا تحملها وهو صغير فإنها تقبل باجماعنا والجامع أنه حال الاداء مسلم بالغ عاقل يحترز عن الكذب واعترض عليه بأن الرواية تقتضي شرعاً عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب بأن باب الشهادة أضيق فكانت بالاحتياط أجدر.

والثاني: إجماع الكل على إحضار الصبيان مجالس الحديث وفيه نظر فإن الإحضار لعله لقصد البركة.

(فائدة) الكافر إذا تحمل في حال كفره ثم أدى في الإسلام قبل على الصحيح وممن ذكر المسألة من الأصوليين القاضي في مختصر التقريب والإرشاد.

قال (**الثاني** كونه من أهل القبلة فنقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفريق).

الكافر إما أن لا يكون منتمياً إلى الملة الإسلامية كاليهودي والنصراني فلا تقبل روايته بالإجماع وإما أن يكون منتمياً إليها وهو معنى قولنا من أهل القبلة وذلك كالمجسمة إذا قلنا بتكفيرهم.

فإن علمنا من مذهبهم جواز الكذب أما لنصرة رأيهم أو غير ذلك لم تقبل روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندي فيه تفصيل فإن اعتقدوا جواز الكذب مطلقاً فالأمر كذلك وإن اعتقدوا جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة العقيدة أو الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية لم يتجه الاتفاق إلا على رد رواياتهم فيما هو متعلق بذلك الأمر الخاص فقط وإن اعتقدوا حرمة الكذب ففيه مذهبان:

أحدهما: أنه لا يقبل وهو مذهب القاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار والغزالي والآمدي والأكثرين.

والثاني: يقبل وهو رأي الإمام وأتباعه وأبي الحسين البصري واستدلوا عليه بأن اعتقادهم حرمة الكذب بزجرهم عن الإقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به.

(قال القرافي وفيه نظر فإن من أهل الكتاب من يستقبح الكذب غاية الاستقباح ومع ذلك لا تقبل روايته بالإجماع واحتج القاضيان أبو بكر وعبد الجبار بقياسه على الفاسق قالا فإنه أعظم من الفاسق نكراً والفاسق مردود الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الأولى و بالقياس على الكافر والمخالف في الملة بجامع الكفر والجواب أن الفرق بينه وبين الفاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب لذلك بخلاف الفاسق وأن الفرق بينه وبين المخالف أن كفر المخالف أغلظ.

وقد فرق الشرع بينهما في أمور كثيرة ولك أن تقيم هذا جواباً عن إعتراض القرافي الذي أوردنا فنقول إنما لم تقبل رواية أهل الكتاب وأن استقبحوا الكذب غاية لأن كفرهم أغلظ فكانوا بزيادة الإهانة أجدر والله أعلم.

(قال **الثالث** العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة).

ومن شروطه أن يكون عدلاً ومعرفة كون الراوي عدلاً يتوقف على معرفة العدالة عندنا عبارة عن إستقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى أنها ملكة في

النفس تمنعها عن إقتراف الكبائر واقتراف الرذائل المباحة كالأكل في الطريق والبول في الشارع.

والضابط أن كل ما لا يؤمن معه الجراء على الكذب و يرد به الرواية ومالا فلا فإن قلت تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة تقدح وتعبيره بالكبائر والرذائل ينفي ذلك والاصرار على الصغيرة قادح ولا ذكر له في التعريف، قلت أما الأول فالمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحدة.

وأما الثاني فقد قيل هذا من محاسن الكلام لأن الصغيرة بالإصرار تصير كبيرة فلو ذكر الإصرار على الصغيرة لأطال وكرر من غير فائدة فإن قلت التوقي عن الرذائل المباحة من المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة وليست شرطاً في العدالة وكلامكم أنها هو في العدالة ولرواية نفسها، قلت صحيح ولكن لما كان الغرض الكلام في مقبول الرواية أخذ في وصف العدالة شرط القبول، وهو تساهل ولو كانت العبارة مقبول الرواية ذلو الملكة النفسية التي يحمل على ملازمة التقوى والمروءة لكانت أشد وأوضح.

ثم أعلم أن المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي الترقي عن الأدناس ومنها ما هو مشترط في أصل العدالة.

ومن مجامع القول في ذلك ما ذكره القاضي الماوردي إذ قال المروءة على ثلاثة أضرب ضرب شرط في العدالة، قال وهو مجانبة ما سخف من الكلام المؤدي إلى الضحك وترك ما قبح من الفعل الذي يلهو به أو يستقبح فمجانبة ذلك من المروءة المشترطة في العدالة وارتكابها مفسق وضرب لا يكون شرطاً فيها وهو الإفضال بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه، وضرب مختلف فيه وهو على ضربين، عادات وصنائع فأما العادات فهو أن يقتدي فيها بأهل الصيانة دون أهل البذلة في أكله وملبسه وتصرفه فلا يتعرى من بلد يلبس فيه أهل الصيانة ثيابهم ولا يتزع سراويله في بلد يلبس فيه أهله السراويلات ولا يأكل على قوارع الطرق ولا يخرج عن العرف في مضغه ولا يغالي بكسرة أكله ولا يباشر ابتياع مأكوله ومشروبه وحمله بنفسه في بلد تتحاماه أهل الصيانة.

وفي إعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة أربعة أوجه.

أحدها: أنه خير معتبر فيها.

والثاني: أنه معتبر فيها وإن لم يفسق.

والثالث: إن كان قد نشأ عليها من صغره لم يقدح في عدالته وأن استحدثها في كبره قدحت.

والرابع: إن اختصت بالدين قدحت كالبول قائماً وفي الماء الراكد وكشف عورته إذا خلا وأن يتحدث بمساوىء الناس وأن اختصت بالدنيا لم يقدح كالأكل في الطريق وكشف الرأس بين الناس هذا كلام الماوردي وتحصلنا منه على أن المروءة شرط في أصل العدالة في الضرب الأول وفي الضرب الثاني عند بعضهم فيصبح قول المصنف أن المروءة ركن في أصل العدالة، فإن قلت في حد الكبيرة أوجه:

أحدها: أنها المعصية الموجبة الحد.

والثاني: ما لحق صاحبها وعد شديد بنص كتاب أو سنة.

والثالث: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة.

والرابع: كل فعل نص الكتاب على تحريمه أوجب في جنسه حد هذا ما ذكروه في الضبط والتفصيل مستوعب في الفقهيات.

فإن قلت وما المراد بالصغائر وبالاصرار عليها قلت، أما الصغيرة فالمعصية التي ليست كبيرة.

وأما الاصرار فقال ابن الرفعة لم أظفر فيه بما يثلج الصدر وقد عبر عند بعضهم بالمداومة وحينئذ هل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر أم الاكثار من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع، قال الرافعي منهم من يميل كلامه إلى الأول ومنهم من يفهم كلامه الثاني و يوافقه قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان مردود الشهادة، قال وإذا قلنا به تضر المداومة على نوع

واحد من الصغائر إذا غلبت الطاعات وعلى الأول تضر قال ابن الرفعة وقضية كلامه أن مداومة النفوع تضر على الوجهين.

أما على الأول فظاهر.

وأما على الثاني فلأنه في ضمن حكايته قال إن الاكثار من النوع الواحد كالاكثار من الأنواع وحينئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرهما فيما إذا أتى بأنواع من الصغائر إن قلنا بالأول لم تضر وإن قلنا بالثاني ضر.

واعلم أن الصغائر كما تصير بالاصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير بالاصرار صغيرة.

قال الغزالي في أثناء كتاب التوبة من احياء علوم الدين وهو الكتاب الأول من ربع المنجيات الصغيرة تكبر بالمواظبة، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة كاللعب بالشطرنج والترنم بالغناء على الدوام وغيره.

فإن قلت: هذا التعريف الذي قدمتموه في العدالة قضيته أن من لم يقدم على كبيرة ولا رذيلة ولم يكن في نفسه ملكة تمنعه عن اقتراف هذين وإنما كف عنهما كفا من غير أن يكون في نفسه ملكة تدعوه إلى ذلك لا يكون عدلاً فهل في هذا مخالفة لكلام الفقهاء، فانهم يقولون إن العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصر على صغيرة فلا يقدم على ما يخرم المروءة وذلك أعم من أن يكون بداعية الملكة النفسية أولاً قلت ظاهره المخالفة ولكنا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يحصل الاقدام على ما يخل بالعدالة ومتى أقدم علمنا أن الملكة حاصلة، فإن الملكة مستقلة بالمنع فتى حصلت لا بد وأن يحصل الامتناع.

فإن قلت: هل يحرم تعاطي المباحات التي ترد بها الشهادة لاخلالها بالمروءة.

قلت: قد حكى ابن الرفعة أن سمع قاضي القضاة تقي الدين أبي عبدالله محمد بن الحسن بن رزين يقول بعض من لقيه بالشام من المشايخ كان يحكي في ذلك ثلاثة أوجه:

ثالثها: إن تعلقت به شهادة جرمت وإلا فلا لكن في البسيط والنهاية الجزم وبعدم التحريم وهو الظاهر.

(قال: ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً وإن جهل قبل).

قال القاضي ضم جهل إلى فسق.

قلنا: الفرق عدم الجراءة.

لما كانت العدالة شرطاً لم يجز قبول رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً.

وقد حكى الاجماع على هذا وهذا واضح إن كان ما أقدم عليه مقطوعاً بكونه فسقاً، وأما إن كان مظنوناً فيتجه تخريج خلاف فيه ان حكى وجه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه أن شهادته لا ترد.

قال صاحب البحر وهو الذي مال إلى ترجيحه المتأخرون من الأصحاب، ولا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة وإن افترقا في أمور أخر، وأما الجاهل بكونه فسقاً فقد يجهل الحال بالكلية ويكون ساذجاً والأمر من المظنونات كما لو شرب النبيذ ساذج لا يعتقد الحل ولا التحريم ففي فسقه ورد شهادته بعد إقامة الحد عليه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي لا بد من جريان مثلهما في رد روايته على أن الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما في رجل جاهل بالقاعدة المشهورة، وهي أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه.

وقد حكى الشافعي في الرسالة الإجماع على هذه القاعدة، وكذلك حكاه الغزالي ثم أنهما أعني الوجهين لا يتجهان إلا تخريجاً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع والماوردي كثيراً ما يخرج على ذلك وقد يكون ظاناً الحل فتقبل روايته إما ان كان ما أقدم عليه من المظنونات، فقد حكى الإمام فيه الاتفاق.

قال الهندي وإلا ظهر أن فيه خلافاً كما في الشهادة إذ نقل وجه في الشهادة أنها ترد به ولكن الصحيح أنها لا ترد.

قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي وأحده إذا شرب النبيذ وإن كان من القطعيات فكذلك على المختار خلافاً للقاضي أبي بكر والجبائي وأبي هاشم وتبعهم الآمدي.

قال الشافعي أقبل شهادة أهل الاهواء إلا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم لنا إن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واحتج القاضي ومن نحا نحوه بأن الاقدام على الفسق من العالم قبيح موجب للرد والجاهل إذا قدم عليه كان أولى بالرد إذ زاد قبيحاً آخر على الفسق وهو الجهل فإذا منع الفسق بمجرده من القبول فلأن يمنع والجهل مضاف إليه أولى.

وأجاب المصنف بأن الفرق بين من أقدم عالماً ومن أقدم جاهلاً، أن إقدام الأول يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت: ولعل القاضي رحمه الله يقول ترك استرشاده في التشبهات تهاون بالدين فصار فاسقاً وبهذه الكلمة اعتل من ذهب إلى تفسيق الساذج الذي لا يعتقد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته آنفاً وهو هنا أبلغ بخلاف الأمر الظني المجتهد فيه.

(قال ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لأن الفسق مانع ولا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل):

مجهول العدالة لا تقبل روايته عند الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم بل لا بد من البحث عن سيرته باطناً وعليه الامام وأتباعه منهم المصنف.

وقال أبو حنيفة يكتفي في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهر أمثاله ما روى المخالف عن أم سلمة أنها قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً وهذا ما رواه أبو سهل عن مسة الأذرية عن أم سلمة وأبو سهل ومسة مجهولان ذكره القاضي أبو الطيب ومثل ذلك كثير.

فإن قيل: قد قبلتم المجهول وذلك أن عبد الرحمن بن وعلة المصري رجل

مجهول وقد روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال «أيما أهاب دبغ فقد طهر»[(١)].

ونقل عن أحمد بن حنبل أنه ذكر له حديثه هذا فقال ومن أبن وعلة قلنا ليس ابن وعلة مجهولاً بل هو ثقة روى عنه زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما ووثقه ابن معين والعجلي والنسائي وروى له مسلم والأربعة.

فإن قيل روى خالد بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة أنها قالت بلغ رسول الله ﷺ أن ناسخاً يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفروجهم فقال أو قد فعلوها تحولوا بمقدتي إلى القبلة وخالد مجهول.

وحكى أبو بكر بن المنذر في كتابه هذا عن أبي ثور قلنا خالد معروف روى له ابن ماجة وروى عنه سفيان بن حسين ومبارك بن فضالة وغيرهما ذكره ابن حبان في الثقات.

قال شيخنا الذهبي وما علمت أحداً تعرض إلى لينه.

وقال القاضي أبو الطيب أن أبا بكر بن المنذر أجاب عن هذا بأن أحمد بن حنبل قال مخرج هذا الحديث حسن قال.

وقال غيره روى عنه خالد الحذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى بن عيينة وهؤلاء ثقات فوجب أن يكون خالد معروفاً وقد استدل المصنف على المختار بأن الفسق مانع من القبول باتفاق فلا بد من تحقق ظن عدمه قياساً على الصبي والكفر بجامع رفع احتمال المفسدة وهذا الدليل فيه نظر لأنا إذا شككنا في المنافع فالأصل عدمه فقد حصل ظن عدمه بدليل الأصل لأن عدم المانع ليس شرطاً حتى يشترط تحقق عدمه وكثير من الفقهاء يتخيل أنه شرط وليس كذلك بل عدم المانع ليس بشرط وعدم الشرط ليس بمانع ودليله أن الشك في عدم الشرط يمنع ترتب الحكم لأن القاعدة أن المشكوكات كالمعدومات فكل شيء

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي، باب «جلود الميتة إذا دبغت» وابن ماجة، كتاب اللباس، باب «جلود الميتة إذا دبغت» كما رواه الإمام الشافعي ومسلم في صحيحه بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر».

شككنا في وجوده أو عدمه جعلنا معدوماً فلو كان عدم الشرط مانعاً أو عدم المانع شرطاً لزم من الشك فيه أن ترتب الحكم لأنه مانع وأن لا نرتبه لأنه شرط فنرتبه ولا نرتبه وهذا يوضع بين النقيضين واعلم أن أبا حنيفة إنما يقبل رواية المجهول إذا كان في صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة أما في هذا الزمان فلا صرح به بعض المتأخرين من أصحابه، ثم ذكر صاحب الكتاب من الطريق التي تعرف بها العدالة التزكية واخل بذكر الاختبار وإن كان هو الأصل إذ ليس مستند التزكية إلا هو إما بمرتبة أو مراتب دفعاً للتسلسل لأن مقصود الفصل الكلام في أحكام التزكية وقد ذكر المصنف فيه أربع مسائل:

قال: (**الأولى:** شرط العدالة في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالأصل)

في اشتراط العدد وفي الرواية والشهادة مذاهب:

أحدها: يشترط فيهما وهو رأي بعض المحدثين.

والثاني: لا يشترط بل يكفي فيهما واحد وهو قول القاضي.

والثالث: و به قال الأكثرون أن العدد يشترط في التزكية في الشهادة دون التزكية في الرواية وحجته أن الشهادة نفسها لا بد فيها من العدد فكذلك ما هو شرط فيها والرواية لا يشترط فيها العدد فكذا شرطها وإليه أشار بقوله كالأصل و يؤخذ منه قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية وهو كذلك.

قال: (**الثانية:** قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما).

قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جارحاً لا اختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة إذ ليس لها إلا سبب واحد ولأن الجرح يحصل بخصلة واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لأن مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس إلى الثناء اعتماداً على الظاهر فلا بد من سببه وقيل لا بد من تبيين السبب فيهما جميعاً أخذاً بمجامع كلام الفريقين، وقال القاضي لا يجب ذكر السبب

فيها لأنه ان لم يكن بصيراً بهذا الشأن لم يصلح للتزكية وإن كان بصيراً به فلا معنى للسؤال كذا نص عليه في مختصر التقريب، ونقله عنه الآمدي والغزالي والإمام وأتباعه منهم المصنف ونقل إمام الحرمين في البرهان عنه المذهب الثاني وهو اشتراط بيان السبب في التعديل دون الجرح، وقال انه أوقع في مأخذ الأصول وقال إمام الحرمين والإمام وغيرهما أن كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه فيها وإن لم يعرف اطلاعه على شرائطها استخبرناه عن أسبابها و يشبه أن لا يكون هذا مذهباً خامساً لأنه إذا لم يكن عارفاً بشروط العدالة لم يصلح للتزكية.

(قال **الثالثة:** الجرح مقدم على التعديل لأن فيه زيادة).

الجرح يقدم عند التعارض على التعديل إن كان فيه اطلاع على زيادة لم يطل عليها المعدل اللهم إلا إذا جرحه بقتل انسان وقت كذا فقال المزكي رأيته حياً بعد ذلك فهنا يتعارضان، وهذا إذا كان المعدل والجارح في العدد سواء، وقد حكى ابن الحاجب مذهباً أنها يتعارضان ولا يترجح أحدهما بمرجح، واعلم أن الاستدلال بالاجماع إذا كان قد قام كما حكاه القاضي أقوى الحجج على المدعي لأن الزيادة التي ذكرها الجارح قد ينفيها المعدل.

فإن قلت لو نفاها كان شاهداً على النفي فلا تقبل شهادته، قلت إنما كلامنا في الرواية فهو مخبر عن النفي والاخبار نفياً واثباتاً مقبولاً بخلاف الشهادة فلا يقاس أحدهما بالآخر، نعم قال القاضي الاخبار عن النفي يضعف وأما إن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء إلى أن العدالة في مثل هذه الصورة أولى والحق التسوية فإن كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه لو قدر مفرد فالزيادة لا تقضي بغير ذلك.

قال القاضي ونوضحه أن عشرة من الشهود لو شهدوا على ثبوت دين وشهد علان على ابراء مستحقه عنه فيقضي بالابراء فانها أخبرا عما أخبر الشهود عنه وانفردا بزيادة علم وهذا شأن الجارح مع المعدلين.

قال **الرابعة:** التزكية أن يحكم بشهادته أو يثني عليه أن يروي عن غير العدل أو يعمل بخبره.

للتزكية أربع مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته، وثانيها أن يثني عليه بأن يقول هو عدل وما أشبهه، وقال بعض الشافعية لا بد وأن يقول هو عدل على ولي، وثالثها إذا روى عنه من لا يروي عن غير العدل فإنه يكون تعديلاً على المختار عند الامام والآمدي كالبخاري ومسلم في صحيحهما، وقيل الرواية تعديل مطلقاً وقيل عكسه، كما أن تركها ليس بجرح ورابعها إذا عمل بمدلول ما أخبر به ولم يمكن حمله على العمل بدليل آخر فهو تعديل وقد نقل الآمدي الاتفاق على ذلك وليس بجيد، فإن الخلاف محكي في مختصر التقريب للقاضي، وأما ترك العمل بما رواه هل يكون جرحاً.

فقال القاضي في مختصر التقريب إن تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الروافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتاً للزم العمل به فيكون ذلك جرحاً وان كان مضمون الخبر مما يسوغ تركه ولم يتبين قصده إلى مخالفة الخبر فلا يكون جرحاً.

(فائدة) أطلق الإمام أن الحكم بالشهادة تزكية كما في الكتاب.

وقيده الآمدي إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب وهو قيد صحيح إلا أنه لا يختص بهذا القسم.

فإن القسم الرابع كذلك.

قال: (**الرابع**: الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو علي العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة).

الشرط الرابع: من شروط الراوي أن يكون بحيث يؤمن من الكذب والخطأ فيما رواه وذلك يستدعي حصول أمرين.

أحدهما: الضبط فمن يكون مختل الطبع لا يقدر على الحفظ أصلاً لا يقبل خبره البتة وكذا يعتريه السهو غالباً ورب من يضبط قصار الأحاديث دون طوالها لقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل روايته فيما علم ضبطه إياه.

الثاني: ولعله يدخل في الأول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو غير

واثق به لم يقبله وإن كان التساهل في غير الحديث ويحتاط في الحديث قبلت روايته على الأظهر وإلى ذلك أشار المصنف بقوله في الحديث.

وشرط أبو علي الجبائي العدد في كل خبر.

وقال كما حكى عنه القاضي عبد الجبار لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة عليه.

ونقل القرافي عن كتاب المحصول في الأصول لابن العربي أن الجبائي اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط على الإثنين إثنين إلى أن ينتهي الخبر إلى التاسع وهذا الذي قاله مردود بقبول الصحابة خبر العدل الواحد كعمل علي بخبر المقداد، وتعويلهم على خبر عائشة في التقاء الختانين وغير ذلك.

واحتج بأنهم طلبوا العدد في أماكن فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في الاستئذان [1] حتى رواه أبو سعيد الخدري وغير ذلك.

والجواب أنهم لم يطلبوا العدد إلا عند الريبة في صحة الرواية أما لاحتمال نسيان من رواه أو غير ذلك.

وبهذا يحصل الجمع بين قبولهم تارة وردهم اخرى وحكى ابن الأثير في جامع الأصول أن بعضهم اشترط أربعة عن أربعة إلى أن ينتهي الاسناد.

قال: (**الخامس:** شرط أبو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي).

الراوي لا يتشرط أن يكون فقيها عند الأكثرين سواء كانت روايته مخالفة للقياس أم لم تكن.

---

(١) هو: عبدالله بن قيس بن سليم بن حضار، من بني الأشعر، و يكنى بأبي موسى، صحابي جليل ولد سنة ٢١ ق هـ وتوفي سنة ٤٤ هـ (أسد الغابة ٣٦٧/٣).

وخبره في الاستئذان هو قوله ﷺ ـ «أأستأذن أحدكم على صاحبه فلم يؤذن له فلينصرف» ـ أخرجه البخاري، ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد، كما في الفتح الكبير (٧٧/١) فلم يقبله «عمر» حتى شهد معه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه. تقدمت ترجمته.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالفه القياس لأن الدليل نحو قوله: (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) (ولا تقف ما ليس لك به علم) (ان يتبعون إلا الظن) ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما إذا كان الراوي فقيهاً لأن الإعتماد على روايته أوثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل، رد بأن عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر وبقوله ﷺ نضرالله أمرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها إلى قوله «فرب حامل فقه ليس بفقيه» [1] فهذا صريح في الباب.

وأما **الثاني:** فلا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي.

انقضت شروط المخبر بكسر الباء والكلام الآن في شرط المخبر عنه، وشرطه أن لا يخالفه دليل قاطع لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون فإن خالفه دليل قاطع فذلك القاطع إما عقلي أو سمعي، فإن كان عقلياً نظر، فإن كان ذلك الخبر قابلاً للتأويل القريب الذي طرق أذن من هو أهل اللسان سمعه ولم ينب عنه طبعه وجب تأويله جمعاً بين الدليلين.

والا قطعنا بأنه لم يصدر من الشارع لأن الدليل القطعي لا يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتأويل إلا بغيرهما فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة أن الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب وهو محال، وإن كان سمعياً فإن لم يكن الجمع بينهما فالحكم كما سبق.

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو جهل التاريخ إذ لا يجوز الحمل على النسخ فإن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً، فإن علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه، وإن كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ.

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي من حديث زيد بن ثابت، كما رواه أحمد والترمذي وابن حبان من حديث ابن مسعود بلفظ «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها. ثم بلغها عني، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» وللحديث روايات أخر.
أنظر (الفتح الكبير ٣/٢٦٢).

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التي تجهل التاريخ فيها فإنه وإن أمكن في تلك الصورة أن يحمل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فإن الآفات العارضة للراوي من كذب ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها أهون من الحمل على النسخ مع عدم تحقيق شرطه هذا شرط خبر الواحد.

وأما ما ظن أنه شرط له وليس كذلك فمنه إذا عارض خبر الواحد القياس، فأما أن يقتضي أحدهما تخصيص الآخر فيخصص لأن تخصيص العلة وخبر الواحد بالقياس جائز وأن تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فإن ثبت بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح.

وإن لم تكن مقدمات القياس قطعية فإن كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلة مقدماته ولا يتجه أن يكون هذا محل خلاف، وإن كان كلام بعضهم وهو طريقة الآمدي يقتضي أنه من صور الخلاف لكنه بعيد، وإن كان البعض قطعياً والبعض ظنياً فمفهوم كلام المصنف أن خبر الواحد مقدم أيضاً وهو قول الشافعي رضي الله عنه واختيار الامام، وجماعة، وقال مالك القياس راجح.

وقال عيسى بن ابان إن كان الراوي ضابطاً عالماً قدم خبره وإلا كان في محل الاجتهاد، وتوقف قوم المختار عندنا ما ذهب إليه أبو الحسين وهو أنه يجتهد فإن كانت إمارة القياس أقوى وجب المصير إليها وإلا فبالعكس، وإن استو يا في إفادة الظن فالوجه ما ذهب إليه الشافعي ومنه عمل أكثر الأمة بعض الأمة بخلاف خبر الواحد أي لا يوجب رده لأن أكثر الأمة بعض الأمة.

وقول بعض ليس بحجة ومن يقول اتفاق الأكثر إجماع ولا عبرة بالمخالف إذا ندر فاللائق بمذهبه أن يرد به الخبر، وأما عندنا فلا لكن قول الأكثر من المرجحات فيقدم عند التعارض بمعنى أنه إذا عارض خبر الواحد خبر آخر مثله متعضد بعمل الأكثر قدم على الآخر الذي ليس معه عمل الأكثر، ومنه عمل راوي الخبر بخلافه أي بخلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده.

كما أشار إليه بقوله والراوي عطفاً على عمل الأكثر أي ولا يضره مخالفة الراوي وهل المراد بالراوي الصحابي أو أعم من ذلك فيه الكلام المتقدم في أثناء الخصوص وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوي بخلاف الخبر يقدح في الخبر ولا يجوز الأخذ إلا بعمل الراوي وقال عبد الجبار وأبو الحسين إن لم يكن لمذهبه وتأويله وجه إلا أنه علم بالضرورة أنه عليه السلام أراد ذلك الذي ذهب إليه من ذلك الخبر وجب المصير إليه وإن لم يعلم ذلك، بل جوزنا أن يكون قد صار إليه لنص أو قياس وجب النظر في ذلك.

فإن اقتضى ما ذهب إليه وجب المصير إليه وإن لم يقتض ذلك لم يطلع على مأخذه وجب المصير إلى ظاهر الخبر.

وذلك لأن الحجة إنما هي في كلام رسول الله ﷺ لا مذهب الراوي وظاهر كلامه ﷺ يدل على معنى غير ما ذهب إليه الراوي فوجب المصير إليه وعدم الالتفات إلى مذهب الراوي.

قال: (وأما **الثالث:** ففيه مسائل الأولى لألفاظ الصحابي سبع درجات:

الأولى: حدثني ونحوه.

الثانية: قال الاحتمال التوسط.

الثالثة: أمر لاحتمال اعتقاده ما ليس بأمر أمراً والعموم والخصوص والدوام واللا دوام.

الرابعة: أمرنا وهو حجة عند الشافعي لأن من طاوع أمرا إذا قاله فهم منه أمره ولأن غرضه بيان الشرع.

الخامسة: من السنة وعن النبي عليه السلام.

السادسة: قيل للتوسط.

السابعة: كنا نفعل في عهده.

هذا هو الثالث من شرائط العمل بخبر الواحد وهو الكلام في الخبر وفيه مسائل.

الأولى: في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها وقد أتى المصنف رحمه الله بلفظ جامع لها وهو قوله درجات الدرجة الأولى أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ونحوه مثل سمعت وأخبرني أو شافهني فهذا خبر عن الرسول ﷺ واجب القبول اتفاقاً.

الثانية: أن يقول رسول الله ﷺ كذا فهذا ظاهره النقل فيكون حجة لكنه ليس نصاً صريحاً لاحتمال أن يكون قد وصل إليه بواسطة فتكون مرتبته دون الأولى.

الثالثة: أن يقول أمر النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا فهذا يتطرق إليه هذا الاحتمال مع احتمال آخر وهو احتمال ظنه ما ليس بأمر أمراً وأيضاً فليس فيه أنه أمر الكل أو البعض ولأن الأمر به يدوم أولاً فربما اعتقد شيئاً لا يوافق اجتهادنا وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة الثانية لكن الظاهر من حال الصحابي أنه انما يطلق هذه اللفظة إذا تيقن المراد لذلك ذهب الأكثرون إلى أنه حجة، وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضي في مختصر التقريب حكى عن داود أنه صار إلى التوقف في ذلك وإلى التوقف مال الإمام.

الرابعة: أن يبني الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو وجب علينا كذا وما أشبه ذلك والذي عليه الشافعي رضوان الله عليه وأكثر الأئمة وهو اختيار الإمام والآمدي أن ذلك يفيد أن الآمر والناهي هو الرسول ﷺ فيكون حجة وذهب الصيرفي والكرخي وغيرهما إلى أن ذلك متردد بين أمر الله الذي اشتمل عليه كتابه المنزل وأمر الرسول ﷺ.

وأمر كل الأمة أو بعض الولاة وبين أن يكون قال ذلك استنباطاً لقياس أو غيره بحسب تأدية اجتهاده فلا يكون حجة، وأصبح الأولون بوجهين.

أحدهما: أن من لزم طاعة رئيس فإنه إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الرئيس لا يفهم ممن يقول في دار السلطان، أمرنا بكذا إلا أن الأمر السلطان.

والثاني: أن غرض الصحابي تعليمنا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الائحة والولاة، وأما حمله على أمر الله فمنتنف لأن أمر الله تعالى ظاهر للكل لا يستفاد من قول الصحابي وحمله على الاجماع متعذر لأن ذلك الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه وإنما قلنا إن هذه المرتبة دون الثالثة لاحتمالها ما تحتمل تلك مع زيادة ما ذكرناه.

الخامس: أن يقرر من السنة كذا وهو حجة عند جماعة يجب حمله على سنة الرسول ﷺ.

وهذا ما عليه الإمام والآمدي والمتأخرون وخالف الكرخي والصيرفي والمحققون كما ذكر إمام الحرمين في البرهان:

وقال المازري أحد قولي الشافعي أنه ليس بحجة وحكى القاضي في مختصر التقريب اختلاف أصحابنا في ذلك وقد قال الشافعي في القديم إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية أي تساوى في العقل.

فإن زاد الواجب على الثلث صارت على النصف وذكر أن هذا القول القديم مرجوع عنه، وأن الشافعي رضي الله عنه قال كان مالك يذكر أنه السنة وكنت أتابعه عليه وفي نفس منه شبهة حتى علمت أنه يريد سنة أهل المدينة فرجعت عنه وهذا من الشافعي يدل على أن قوله من السنة ظاهر في أن المراد به سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقم دليل على أن المراد سنة البلد أو غير ذلك.

ويدل أيضاً على أن هذا لا يختص بالصحابي بل يعم كل متكلم على لسان الشرع كمالك وغيره وحجة الأولين ما تقدم في أمرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة لاحتمالها ما تحتمل تلك مع زيادة احتمال سنة البلد أي طريقتها أو غير ذلك.

وإمام الحرمين قال إنها بمثابة تلك وكأنه رأى هذا الأحتمال مرجوحاً لبعده من المتكلم على لسان الشريعة ومالك رضي الله عنه وإن كان قد وقع منه قوله من السنة مع إرادته سنة البلد فما ذلك إلا لأن إجماع المدينة عنده حجة فكانت

طريقها عنده من السنة فلذلك أطلق قوله من السنة وأراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك في بلد غيرها.

السادسة: أن يقول عن النبي ﷺ واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره في إنه سمعه من النبي ﷺ فيكون حجة وهو رأي المصنف وصفي الدين الهندي، وأما الإمام وغيرهما من أتباعه فلم يرجح أحد منهم شيئاً.

السابعة: ان يقول كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون كذا ومنه قول عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه والأكثرون على أنه حجة وهو اختيار الآمدي.

ومقتضى اختيار الإمام هنا إلا أنه جعله مرتبة سابعة كما فعل المصنف، ولم يصرح في السادسة بترجيح وقضية تقديمها ترجيحها وحجة الأكثرين أن قوله كنا نفعل وكانوا يفعلون ظاهر في فعل الجماعة وتقرير النبي ﷺ لأن قصد الصحابي بيان الشريعة وهذه الدرجة دون التي قبلها لاختصاصها باحتمال أن يكون فعل بعضهم ولم يطلع عليه النبي ﷺ واعلم أن كلام المصنف ربما يوهم توقف الاحتجاج بقول الصحابي كنا نفعل على تقييده بعهد النبي ﷺ وفيه مخالفة لكلام غيره، والذي عندي في ذلك أن لهذه الدرجة ألفاظاً.

أعلاها: أن يقول كنا معاشر الناس أو كانت الناس تفعل ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم.

وهذا ما لا يتجه في القول بكونه حجة خلافاً لتصريحه بنقل الاجماع المتعضد بتقرير النبي .

والثانية: كنا نفعل في عهده ﷺ ولا يصرح بجميع الناس فهذه دون ذلك لأن الضمير في قوله كنا يحتمل أن يعود على طائفة مخصوصة.

والثالثة: أن يقول كان الناس يفعلون كذا ولا يصرح بعهد النبي ﷺ فهذه دون الثانية من جهة عدم التصريح بعده ﷺ وفوقها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل أن يقال بتساويها وإلا ظهر رجحان تلك لأن التقييد بعهد النبي ﷺ ظاهر في أنه قرر عليه وتقريره تشريع سواء كان لواحد أو لجماعة.

وأما هذه فغايتها أنها ظاهرة في نقل الاجماع بخبر الواحد فيه من الخلاف ما هو معروف.

والرابعة: أن يقول كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي دون الكلام لعدم التصريح بالنبي ﷺ ومما يعود عليه ضمير قوله كنا وكانوا فهذه طرق الصحابي في نقل الحديث النبوي والصحابي عند الأكثرين هو من رأي النبي ﷺ وصحبه ولحظة سواء روي عنه أو لم يرو وقيل من طالت صحبته وإن لم يرو وقيل من طالت صحبته وأخذ عنه العلم وروى وتثبت الصحة بالنقل أو بالتواتر أو الآحاد وبقول المعاصر العدل أنا صحابي أو رأيت النبي ﷺ وصحبته ومن الناس من توقف في ثبوتها بقوله لما في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فإن المرء لو قال أنا عدل لم يلتفت إلى مقاله لدعواه لنفسه خصلة شريفة فكيف إذا ادعى الصحبة التي هي فوق منصب العدالة بأضعاف مضاعفة فهذا ما يجب التوقف فيه.

قال: (**الثانية** لغير الصحابي أن يروي إذا سمع الشيخ أو قرأ عليه و يقول له هل سمعت فيقول نعم أو أشار أو سكت وظن إجابته عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجيز له).

هذه المسألة في رواية غير الصحابي وذلك أيضاً على سبع مراتب.

الأولى: أن يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو ينقسم إلى أملا وتحديث من غير أملا وسواء كان من حفظه أو من كتابه وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجماهير.

وللسامع في هذا القسم أن يقول أخبرني وحدثني أو سمعت أو أخبرنا أو حدثنا وهذا إن قصد الراوي إسماعه إما خاصة أو كان في جمع قصد الراوي إسماعهم وإن لم يقصد الشيخ إسماعه لا في وحدة فليس له أن يقول ألا سمعته يحدث عن فلان سأل الخطيب أبو بكر الحافظ شيخه الحافظ أبي بكر البرقاني عن السر في كونه يقول فيما رواه لهم عن أبي القاسم عبدالله بن إبراهيم الجرجاني الابتذوبي سمت سمعت ولا يقول حدثنا ولا أخبرنا فذكر له أبا

القاسم كان مع علو قدره عسراً في الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه أبو القاسم ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به الشخص الداخل عليه وحده.

الثانية: أن يقرأ عليه وأكثر المحدثين يسمعون القراءة على الشيخ عرضاً من حيث أن القارىء يعرض على الشيخ ما يقرأه و يقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها هل سمعت.

فيقول الشيخ نعم أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرىء علي ولا خلاف أنها رواية صحيحة الا ما حكي عن بعض من لا يعتد بخلافه، واختلفوا في أنها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم بأن القراءة علته مرتبة ثانية.

وهو مذهب جمهور أهل المشرق وللقارىء هنا أن يقول قرأت على فلان وللسامع أن يقول قرىء عليه وأنا أسمع فأقر به وله أن يقول حديثاً قراءة عليه أو أخبرنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا ففيه مذاهب.

أحدهما: المنع منهما جميعاً و به قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي.

والثاني: التجويز وأنه كالسماع من لفظ الشيخ في جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا.

و به قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري ومن هؤلاء من أجاز فيها أيضاً أن يقول سمعت فلاناً حكاه ابن الصلاح.

والثالث: المنع من إطلاق حدثنا ويجوز أخبرنا وهو قول الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق والاحتجاج له ليس بأمر لغوي وإنما هو إصطلاح منهم أرادوا به التميز بين النوعين وصار هو الشائع الغالب على أهل الحديث وقد قرأ أبو حاتم محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخاري على بعض الشيوخ عن الفريري وكان يقول له في كل حديث حدثكم الفريري فلما فرغ

من الكتاب سمع الشيخ يذكر أنه سمع الكتاب من الفريري قراءة عليه فأعاد أبو حاتم قراءة جميع الكتاب عليه وقال له في جيعه أخبركم الفريري.

الثالثة: أن يقرأ على الشيخ و يقول له هل سمعته فيشير الشيخ باصبعه أو رأسه فالإشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل بذلك الخبر وكذا في جواز الرواية عنه على الصحيح.

الرابعة: أن يقرأ على الشيخ و يقول بقوله هل سمعته فيسكت الشيخ و يغلب على ظن القارىء بقرينة الحال إجابته له فيجب العمل به بلا خلاف وأما جواز الرواية فالجمهور من المحدثين وغيرهم عليها لأن سكوته نازل منزلة تصريحه بتصديق القارىء وشرط قوم إقرار الشيخ نطقاً و به قطع الشيخ أبو اسحاق الشيرازي وسليم الرازي وأبو نصر بن الصباغ.

الخامسة: يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان فللمكتوب إليه إذا علم خط الشيخ أو ظنه أنه يعمل به وله أن يروي عنه إذا أقترنت المكاتبة بلفظ الأجازة بأن يقول أجزت لك ما كتبته إليك أو نحو ذلك وأما إن تجردت المكاتبة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختياني (١) ومنصور والليث بن سعد وجماعة من أصحابنا وغلا أبو المظفر السمعاني من أصحابنا فقال إنها أقوى من الإجازة إليه مصير جمع من الأصوليين وهو قضية ترتيب المصنف حيث أخر ذكر الإجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماوردي في الحاوي وجوز الليث بن سعد ومنصور أطلاق حديثنا وأخبرنا في الرواية بالمكاتبة والمختار خلافه وأنه إنما يقول كتب إلى فلان.

السادسة: أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وهو مسموعي من فلان فيعمل السامع به وإما أنه هل يرو يه عنه فله أحوال.

---

(١) هو: أيوب بن أبي تيمية، كيسان السختياني، البصري، سيد فقهاء عصره، تابعي من النساك الزهاد، من حفاظ الحديث، روي عنه نحو ثمانمائة حديث. توفي سنة ١٣١ هـ.
(حلية الأولياء ٣/٣، الأعلام ٣٨٢/١).

إحداها: أن يقرن ذلك بالمناولة والإجازة وهذه الحالة أعلى من الأحوال ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابلا له و يقول هذا سماعي أو روايتي عن فلان فأروه عني أو أجزت لك روايته عني ثم يهبه إياه أو يقول خذه وانسخه وقابل به ونحو هذا ومنها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده إليه و يقول وقفت على ما فيه وهو حدثني عن فلان فاروه عني وهذا يسمى عرض المتأولة كما أن القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة وهذه المناولة المقرونة بالإجازة حاله محل السماع عند الزهري ور بيعة الراوي ويحيى بن سعيد ومالك بن أنس ومجاهد وابن عيينة وقتادة وأبي العالية وابن وهب وآخرين والصحيح أن ذلك غير حال محل السماع وأنه منحط عن درجة التحديث لفظاً والأخبار قراءة.

قال الحاكم أما فقهاء الإسلام الذين أفتوا في الحلال والحرام فإنهم لم يروه سماعاً و به قال الشافعي والأوزاعي والبوطي والمزني وأبو حنيفة وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى وإسحاق بن راهو يه قال عليه عهدنا أئمتنا وإليه ذهبوا وإليه نذهب.

وثانيها: أن يناوله الكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله هذا من حديثي أو من سماعي ولا يقول أروه عني فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شر ذمة من المحدثين سوغوا الرواية بها.

وثالثها: أن لا يناوله ولا يجيزه بل يقتصر على اعلامه بأن هذا من سماعي من فلان فهذه أولى بالمنع من الثانية ونقل ابن جريج أن ذلك طريق مجوز لرواية ذلك عنه، و به قطع ابن الصباغ من أصحابنا والصحيح خلافه لأنه قد يكون ذلك مسموعه ثم لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لخلل يعرفه فيه.

وبهذا يفارق هذه الصورة ما إذا قرأ عليه وهو يستمع و يقر به حيث يجوز لكل سامع أن يرو يه عنه بالطريق المقدمة فإن هناك من وجد منه تحديث واقرار فدل على أنه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وإنما هذا كالشاهد

إذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فليس لمن سمعه إن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهده على شهادته وذلك أمر تساوت فيه الشهادة والرواية لأن المعنى يجمع بينهما في ذلك وإن افترقتا في غيره.

السابعة: الاجازة وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب العمل بالمروي بها وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لأنه ليس في الاجازة ما يقدح في اتصال المنقول بها وفي الثقة به.

وأما الرواية بالاجازة فقد اختلف العلماء فيها، والذي استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من المحدثين وغيرهم القول بتجويز الاجازة وإباحة الرواية بها وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن اسحاق الحربي وأبو محمد عبدالله الأصبهاني الملقب بأبي الشيخ وهو رواية عن الشافعي، واختار القاضي الحسين والماوردي من أصحابنا وقال لو جازت الاجازة لبطلت المرحلة.

واعلم أن في الاحتجاج لصحة الاجازة غموض قال أبو طاهر الدباس من أئمة الحنفية من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني فكأنه يقول أجزت لك أن تكذب علي.

وكذا قال غيره تقدير أجزت لك ابحث لك ما لا يجوز في الشرع، لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع، واحتج ابن الصلاح للاجازة بأنه إذا أجاز له أن يروي عنه مرو ياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلاً واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما في القراة على الشيخ على ما سبق.

قلت: وتقدير قوله أجزت لك اني أجزتك اني أروي هذا الكتاب وأذنت لك أن تنقله عني.

وقول الراوي اخبرنا فلان اجازة ليس معناه إلا هذا كأنه يقول اخبرني انه يروي الكتاب الفلاني واذن لي في نقله عنه بهذا الطريق.

هذا هو الذي يتجه في الاجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا بما إذا كتب وصيته. وقال لشخص أشهد علي بما في هذا المكتوب.

قال محمد بن نصر من أئمة صحابنا له أن يشهد عليه بما فيه، والرواية أولى من الشهادة وإذا تقرر جواز الاجازة من حيث الجملة فتقول هي عند التفصيل أنواع.

الأول: أن يجيز لمعين في معين مثل أن يقول أجزت لك الكتاب الفلاني أو ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهذا أعلى أنواع الاجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف في جوازها وأن الخلاف إنما هو في غير هذا النوع من الاجازة والصحيح أن الخلاف بطرقها أيضاً.

الثاني: أن يجيز لمعين في غير معين مثل أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي، فالخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويزه.

الثالث: أن يجيز لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياتي فقد منعه جماعة وجوزه الخطيب وغيره وجوز القاضي أبو الطيب الاجازة لجميع المسلمين من كان منهم موجوداً عند الاجازة، والاجازة لغير معين بمعين مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عني الكتاب الفلاني أقوى من الاجازة لغير معين بغير معين مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عني جميع مرو ياتي.

الرابع: الاجازة المجهول أو بالمجهول مثل أجزت لمحمد بن خالد الدمشق وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يعين المجاز له منهم أو يقول أجزت لفلان أن يروي عني كتاب السنن وهو يروي عن جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد إلى المراد من ذلك فهذه إجازة فاسدة لا فائدة لها وليس ومن هذا القبيل ما اذا أجاز جماعة مسمين معينين بانسابهم والمجيز جاهل بأعيانهم فإن هذا غير قادح كما لا يقدح عدم معرفته به إذا حضر شخصه في السماع منه وإن أجاز للمسلمين المنتسبين في الاجازة ولم يعرفهم بأعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف عددهم ولا تصفح أسماءهم واحداً فواحداً.

قال ابن الصلاح فينبغي أن يصح ذلك أيضاً كما يصح سماع من حضر

مجلسه للسماع منه وإن لم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا تصفح أشخاصهم.

الخامس: الاجازة المعلقة بشرط مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحو ذلك وهو كالنوع الرابع ففيه جهالة وتعليق شرط.

وقد أفتى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح وعلل بأنه اجازة لمجهول فصار كقوله أجزت بعض الناس.

وقال أبو يعلى ابن الفرا وأبو الفضل بن عمروس المالكي يجوز ذلك، وإذا قال أجزت لمن شاء فهو مثل أجزت لمن شاء فلان بل هذه أكثر جهالة وانتشارا من جهة تعليقها بمشيئة من لا يحصر عددهم ثم هذا فيما إذا أجاز لمن شاء الاجازة منه له فإن أجاز لمن شاء الرواية عنه فهذا أولى بالجواز من حيث أن قضية كل اجازة تفويض الرواية بها إلى مشيئة الجواز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصريحاً بما يقتضيه الاطلاق وحكاية المحال لا تعليقاً في الحقيقة.

ولهذا أجاز بعض أصحابنا في البيع أن يقول بعتك بكذا ان شئت فيقول قبلت.

السادس: الاجازة للطفل الصغير.

قال الخطيب سألت القاضي أبا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة للطفل الصغير سنه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه، فقال لا يعتبر ذلك.

قال: فقلت له إن بعض أصحابنا قال لا تصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح أن يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع له، واحتج الخطيب للصحة بأن الاجازة إنما هي إباحة المجيز للمجاز له أن يروي عنه والإباحة تصح للعاقل وغير العاقل.

السابع: الاجازة للمعلوم ابتداء مثل أن يقول أجزت لمن يولد لفلان وقد أجازها أبو يعلى بن الفرا من الحنابلة وأبو الفضل بن عمروس من المالكية والخطيب من أصحابنا.

قال ابن الصباغ ومأخذ من أجازها اعتقاده أن الإجازة إذن في الرواية لا

محادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه رأي القاضي أبي الطيب أنها لا تصح لأن الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح اجازته.

الثامن: الاجازة للمعدوم عطفاً على الموجود مثل أجزت لك ولولدك وعقبك ما تناسلوا وهو أقرب إلى الجواز من الأول ولهذا أجازه الأصحاب في الوقف ولم يجيزوا الأول وقد فعل هذا أبو بكر بن أبي داود السجستاني فانه سئل عن الاجازة فقال قد أجزت لك ولأولادك ولحبل الحبلة يعني من يولد بعد.

التاسع: الاجازة بما لم يسمعه المجيز ولم يتحمله فيما مضى ليرويه المجاز له إذا تحمله المجيز بعد ذلك.

قال ابن الصلاح ينبغي أن يبنى ذلك على أن الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة أو هي إذن فلا يصح إن جعلت في حكم الاخبار إذ كيف يخبر بما لا خبر عنده منه وإن جعلت أذنا بني علي الخلاف في تصحيح الاذن في باب الوكالة فيما لم يملكه الأذن الموكل بعد مثل أن يوكل في بيع العبد الذي يريد أن يشتريه وقد أجاز ذلك بعض أصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة.

العاشر: اجازة المجاز مثل أجزت لك مجازاتي أو رواية ما أجيز لي روايته وقد منع من ذلك بعض المتأخرين والصحيح جوازه.

وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروي بالاجازة عن الاجازة حتى ربما والى بين اجازات ثلاث في روايته.

الحادي عشر: الاذن في الاجازة مثل أن يقول له أذنت لك أن تخبر عني من شئت وهذا نوع لم أر من ذكره ولكنه وقع في عصرنا هذا وسألني بعض المحدثين عنه والذي يتجه أنه يصح كما لو قال وكل عني و يكون مجازاً من جهة الاذن و ينعزل المأذون له في أن يخبر بموت الآذن كما ينعزل الوكيل بموت الموكل.

وإذا قال أذنت لك أن تجيز عني فلانا كان أولى بالجواز من أذنت أن تجيز عني من شئت.

قال: (**الثالثة لا يقبل المرسل خلافاً لأبي حنيفة ومالك**).

المرسل عند جمهور المحدثين هو أن يترك الراوي ذكر الواسطة بينه وبين المروى عنه مثل أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كقول سعيد بن المسيب.

قال رسول الله ﷺ أما إذا سقط واحد قبل التابعي كقول من يروي قال رسول الله ﷺ فيسمي منقطعاً وإن سقط أكثر سمي معضلاً وعند الأصوليين المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعياً أم من تابع التابعين.

وإلى يومنا هذا فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين إذا عرفت ذلك فقد اختلف في المرسل والذي استقر عليه آراء جماهير الحفاظ الجهابذة الحكم بضعفه وسقوط الإحتجاج به ونقله مسلم رضي الله عنه في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالاخبار وقال بقوله مالك وأبو حنيفة وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي ثم غلا بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المستند.

والشافعي رضي الله عنه صدر القائلين برد المراسيل إلا أنه نقل عنه أنه قبل بعضها في أماكن؛ قال القاضي رحمه الله، ونحن لا نقبل المراسلين مطلقاً ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعي حسما للباب والقول بمذهب الشافعي هو اختيار الإمام وصاحب الكتاب.

قال الآمدي، وفصل عيسى بن أبان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال:

إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا، وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وهو اختصار حسن وليس مذهبنا مغايرا لرأي ابن أبان كما توهمه بعض الشارحين.

ومن أمثلة المرسل احتجاج المخالفين بحديث أبي العالية ان ضريرا دخل المسجد فوقع في حفرة في المسجد فضحك بعض من كان خلف النبي ﷺ فقال

من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول أبو العالية تابعي والمرسل عندنا لا حجة فيه، فإن قلت روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة أن النبي ﷺ قال: «الشفعة فيما لم ينقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»[1] وهذا قد احتج به الشافعي وهو سيد المنكرين للمراسيل.

قلت ستعرف أن مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روى بهذا الإسناد مسندا فروى أبو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابن أبي قتيلة وعبدالملك الماجشون عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن النبي ﷺ أنه قال:

قال لنا: إن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل إسناده إلى الرسول ﷺ يقتضي الصدق قلنا بل السماع قيل الصحابة أرسلوا وقبلت قلنا الظن السماع.

الدليل على رد المرسل أن عدالة الأصل غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة لأن رواية المجهول مردودة، فإن قيل روايته عنه مع اخفاء اسمه تعديل وإلا يكون ملبساً غاشاً قلنا لا نسلم، وسند هذا المنع ان العدل قد يروى عن غير العدل كذا أجاب في الكتاب.

ولقائل أن يقول إنما يروي عن غير العدل إذا صرح به ليعرف أما إذا أبهمه فذلك تلبيس لا يجوز الأولى الجواب باحتمال ظنه عدالته وليس في نفس الأمر كذلك، ويجوز أنه لو أظهره لاقتضى نظرنا أنه غير عدل بخلاف ما اقتضاه تظره، فإن قيل قول هذا العدل قال رسول الله ﷺ يقتضي أنه علم أو ظن أنه قال وإلا لم يسنده إليه وإذا صح أنه قال تعين قبوله قلنا قول الفرع، قال رسول الله ﷺ يقتضي الجزم بأن الرسول عليه السلام قال: ولا شك في ثبوت احتمال أنه لم يقله والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب فادح في عدالة الراوي.

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ (الفتح الكبير ٢/١٨٢).

قال وإلا لم يسنده إليه وإذا صح أنه قال تعين قبوله قول الفرع، قال رسول الله ﷺ الجزم بأن الرسول عليه السلام قال: ولا شك في ثبوت احتمال أنه لم يقله والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب فادح في عدالة الراوي.

فإذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره وليس قولهم المراد أني أظن أن رسول الله ﷺ قاله بأولى من قولنا نحن المراد اني سمعت أن رسول الله ﷺ قاله.

ومعلوم أنه لو صرح بهذا القدر لم يكن تعديلا هذا جواب المصنف ولقائل أن يقول لا نسلم أن قوله قال يقتضي الجزم ولم قلتم أنه لا يكفي الظن مسوغاً لإطلاق هذه اللفظة ثم لا نسلم أنه ليس أحدهما أولى لأن قوله قال تقتضي إسناد القول لرسول الله ﷺ وفي حمله على أنه يظن ذلك تبقية لذلك الإسناد بخلاف حمله على السماع إذ قد يسمع و يقطع بكذب من سمع منه ولا يجوز له والحالة هذه أن يقول قال: فحمله على ظن القول أقرب وأولى من حمله على السماع والحاصل أن مجرد السماع لا يسوغ له أن يقول.

قال فلا بد من ضم الظن إليه قوله قيل الصحابة، احتج القائلون بالمراسيل بأن الصحابة رضي الله عنهم أرسلوا عدة أحاديث لم يصرحوا فيها بالسماع من النبي ﷺ بل قالوا، قال وقبلها كل واحد منهم والجواب أنها إنما قبلت الظن الغالب القاضي بأن الصحابى سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس بمرسل لأن المرسل كما عرفت قول من لم يلق زيداً، قال زيد والصحابى لقي النبي ﷺ.

قال: (فرعان الأول المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابى أو فتوى أكثر أهل العلم).

قال إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي لا يقول بشيء من المراسيل، وقال القاضي في مختصر التقريب أنه قبل المرسل في بعض الأماكن، والحاصل أن قاعدة الشافعي رد المراسيل والمواضع المستثناة لم يقبلها لكونها مراسيل بل لظن عضدها وقضى بكونها مسندة فكلام إمامْ الحرمين صحيح وما ذكره القاضي أيضاً صحيح والمواضع المستثناة منها.

وقد ذكره في الكتاب أن يعضده قول صحابى، قال القاضي في مختصر التقريب وفيه نظر فإن الصحابى لا يحتج بقوله لغيره ومنها أن يعضده مذهب العامة وهو المشار إليه بقوله في الكتاب فتوى أكثر أهل العلم، قال القاضي، فأقول له إن عنيت بالعامة الأمة فكأنك شرطت الإجماع في قبول المرسل وإذا ثبت الإجماع استغنى عن المرسل.

وإن أردت مذهب العوام فأنت أجل قدراً من ذلك إذ لا عبرة بخلافهم ولا وفاقهم وإن أردت معظم العلماء فمصير المعظم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة قلت والشافعي لم يرد الإجماع ولا قول العوام، وإنما أراد أكثر أهل العلم ولا شك أن الظن يقوى عنده وكذلك قول الصحابى وإذا قوى الظن وجب العمل به.

فالمرسل بمجرده ضعيف، وكذا قول أكثر أهل العلم وحالة الإجتماع قد يقوم ظن غالب وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا ومنها أن يرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول وضعفه القاضي بأن كثرة المرسلين لايدل على الصحة كما إذا روي عن كثير من الضعفاء قلت وهو كالاول فإن ما أتفق جماعة من الضعفاء على روايته أقوى مما انفرد بروايته ضعيف واحد وكذلك الظن الحاصل بصدق المرسل الذي عضده مرسل آخر أقوى منه حالة التجرد فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما ومنها أن يسنده غير مرسله وكلام القاضي يقتضي أن الشافعي يقول ذلك.

وإن كان المسند في تلك الرواية الموافقة للمرسل حجة لأنه رد على الشافعي بأن العمل حينئذ بالمسند دون المرسل والإمام في المحصول قال ان هذا فيما إذا لم تقم حجة باسناده لكن في كلامه بعد ذلك ما يخالف هذا فإنه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضي وعلى التقديرين فيه نظر.

أما الاول فلما ذكره القاضي.

وأما الثاني فلأن الضعيفْ إذا إنضم إلى الضعيف لا يوجب العمل به كذا ذكروه ولك أن تقول قد يحصل الظن بالضعيفين حالة إجتماعهما كما عرفت.

ومنها أن يعلم من المرسل أنه لو نص لنص على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لأني اعتبرتها فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله احسب مراسيله ولا أستطيع أن أقول إن الحجة ثبتت بها في ثبوتها بالمتصل قلت أنظر ما أحسن كلام الشافعي حيث صرح بأن المرسل لا يبلغ درجة المتصل وإنما هذه الأمور المستثناة توجب ظنا فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد قد تقوم به الحجة ولكن تكون حجة دون حجة المسند.

وقال الماوردي في باب الشفعة من الحاوي أن مرسل أبي سلمة عبد الرحمن عند الشافعي حسن.

قال (**الثاني** إن أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لأن إهماله يدل على الضعف) من أسند حديثاً أرسله غيره فلا شبهة في قبوله.

وهذا مما تكاد الفطر الزكية أن تدعي فيه القطع.

لكن القاضي في مختصر التقريب حكى عن بعض الغلاة في رد المراسيل أنه قال لا يجب العمل به وهذا مما ذكره القاضي ساقط من القول وأما أن أرسله هو مرة وأسنده أخرى فعبارة المصنف كالصريحة في أن الكلام فيه وأن فيه خلافاً وعليه الشارحون والخلاف فيه ثابت عن بعض المحدثين ولكن الذي جزم به الإمام وأتباعه أنه يقبل.

ومانرى المصنف يخرج عن طريقهم ولا نعلم أنه وقف على هذا الخلاف والذين عندنا أن مراده من شأنه إرسال الأخبار إذا أسند خبراً هل يعتل أو يرد وهي مسألة ذات خلاف مشهور.

واحتج من قال لا يقبل بأن اهماله ذكر الرواة في الغالب يدل على ضعف الراوي فيكون ستره له خيانة وتدليسا فلا تقبل روايته، ولك أن تمنع دلالة الاهمال على الضعف ونقول لعله آثر الإختصار أو طرقه النسيان.

وإذا قلنا بالقبول وهو الراجح فقال الشافعي إنما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثني أو سمعت ولا يقبل ما يأتي فيه بلفظ موهم.

وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا إذا قال سمعت فلاناً.

قال (**الرابعة** يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافاً لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة بالعربية أولى قيد يؤدي إلى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك).

اتفق الأئمة الأربعة والحسن البصري وعدة من العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى إذا لم يزد في المعنى ولا ينقص وساوى الأصل في الجلاء والخفاء لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وأخرى بالمتشابه وغير ذلك مما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغيرها عن وصفها.

قال الأئمة والأولى خلافه وهذا ما نقله الآمدي وغيره ونقل المازري أن مالكا قال لا ينقل حديث النبي ﷺ بالمعنى بخلاف حديث الناس وذهب محمد بن سيرين [1] وجماعة من السلف الى وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختبار أبي بكر الرازي ونقله إمام الحرمين في البرهان عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين ووهم صاحب التحصيل فعزاه إلى الشافعي رضي الله عنه.

ونقله ابن السمعاني عن عبدالله بن عمر وجماعة من التابعين وعن أبي العباس أحمد بن يحي ثعلب.

وفصل قوم فقالوا يجوز إبدال اللفظ بما يرادفه دون غيره والأول هو المختار وعليه الإمام والآمدي والمتأخرون جميعاً، واحتج الجمهور بأوجه.

أحدها: أنه يجوز شرح الشريعة للعجم بلسانها فإذا جاز إبدال العربية بالعجمية فإبدالها بعربية أخرى أولى بالجواز ولا شك أن التعاون بالعربية وترجمتها بالعربية أقل مما بينها وبين العجمية.

قلت وفيه نظر لأن الترجمة بالفارسية جوزت للحاجة وذلك مما لا يتعلق به استنباط واجتهاد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث إذ هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني.

---

(١) هو محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، أمام وقته، روى عن أنس، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة وعائشة ــ رضي الله عنهم ــ وروى عنه الشعبي وقتادة والأوزاعي. توفي سنة ١١٠ هـ (خلاصة تهذيب الكمال ٢/٤١٢-٤١٣).

والوجه الثاني: قال الامام وهو الأقوى أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رووا هذه الاخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوها تركوها وما رووها إلا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الألفاظ.

والثالث: أن الصحابة رضي الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بألفاظ مختلفة وكتب الحديث تشهد بذلك ومن الظاهر أن النبي ﷺ لم يذكر تلك القصة بجميع تلك الألفاظ بل نحن في بعضها قاطعون بذلك وكان هذا شائعاً بينهم ذائعاً غير منكر من أحد فكان إجماعاً على نقل الحديث بالمعنى.

قال أبو المظفر بن السمعاني ومما يدل على ذلك رواية الصحابي المناهي عن النبي ﷺ مثل «نهيه عن بيعتين في بيعة، ونهيه عن المحاقلة والمزانية وحبل الحبلة، والنجش، وبيع حاضر لباد» وغير ذلك، وقوله قضى بالشاهد واليمين والشفعة فيما لم ينقسم فمعلوم أن الرواة لم يقصدوا الفاظه في هذه الاخبار وإنما حكوا المعنى.

والرابع: أنا نعلم أن الالفاظ خدم للمعاني وليست مقصودة بالذات إلا في القرآن العزيز لكونه معجزاً والمعنى هو المقصود فإذا حصل تاماً لم يضر اختلاف الالفاف وليس للفقيه أن يعترض على هذا بكلمات الأذان والتشهد والتكبير ولفظي النكاح والتزويج وغير ذلك مما تعبدنا فيه بالألفاظ لأن الألفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون اللفظ مقصود أو احتج من منع نقل الحديث بالمعنى بأن ذلك مؤد إلى طمسه واندراسه لأن الراوي إذا أراد النقل بالمعنى كان غايته الاجتهاد في طلب الفاظ توافق ألفاظ الحديث وتؤدي معناه.

وأهل العلم على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوع على أشد اختلاف في معاني الألفاظ وفهم دقائقها والوقوع على مواقعها فيجوز أن يغفل عن بعض تلك الدقائق و ينقله إلى لفظ آخر غير دال على تلك الدقيقة ثم يتصل الخبر بالطبقة الثانية وهو خال من تلك الدقيقة فينقلوه أيضاً بالمعنى و يدعون منه نحو ما ترك الأول منه وهلم جراً حتى يقع التفاوت الكثير.

والجواب أنه متى أخل بأدنى شيء لم يجر وتخرج المسألة عن صورتها لأن الغرض أنه لم يخل بشيء بل أتى بالمطابق من كل وجه.

(فائدة) سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لا فرق وغره أن الآمدي لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك، وهذا عندي سؤال من لم يترو من الأصول وما الجامع بين المسألتين وأن يحيل أن الرواي بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة.

فنقول تلك المسألة في أمر لغوي وهي أعم من أن يقع في كلام راو للحديث أو غيره فالمانع في تلك نقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض إلى أن الشرع هل يمنع منه أو لا وهذه في أمر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي ﷺ والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعته.

قال (**الخامسة** إذ زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا من اتحد وجاز الذهول عن الباقين ولم يغير اعراب الباقي وإن لم يجر الذهول لم يقبل وان غير الاعراب مثل فى أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات).

والروايتان فصاعداً إذا اتفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة فاما أن يكون المجلس متعدداً أو متحداً.

فإن كان متغايراً قبلت الزيادة إذ لامتناع في ذكره ﷺ الكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الآخر بها والراوي مقبول القول وإن كان المجلس متحداً فالذين لم يرووا الزيادة.

أما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهلوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فإن كان الأول لم يقبل الزيادة وشرط ابن السمعاني في عدم القبول أن يقول الجماعة أنهم لم يسمعوه.

قال فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم، قلت وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة مما توفر الدواعي على نقلها.

وإن كان الثاني فتلك الزيادة إما أن لا تغير إعراب الباقي أو تغير فإن لم تغير قبلت عند المصنف والآمدي وقال الإمام تقبل إلا أن يكون الممسك عن الزيادة اضبط من الراوي لها وأن لا يصرح بنفيها فإن صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقاً وإن غيرت الاعراب كما لو روى راو في أربعين شاة شاة.

وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الإمام واتباعه أنها لا تقبل و يتعارضان وخالف أبو عبد الله البصري لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا روى شاة فقد رواه بالرفع والآخر إذا روى نصف شاة فقد رواه بالجر والرفع والجر ضدان فوجب المصير إلى الترجيح.

ونقل إمام الحرمين في البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعي وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوي الموثوق به.

وقال بعضهم إن تساوى الساكت وراوي الزيادة في العدد قبلت وإن كان الساكت أكثر فلا وقد سكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد.

قال الآمدي وحكمه حكم المتحدد وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد ومن أمثلة ذلك حديث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقاة أمرنا رسول الله ﷺ أن تخرج صدقة الفطر صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر.

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد أو صاعاً من قمح.

وحديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من شرب في إناء من ذهب أو فضة فإنما يجرجر في جوفه نار جهنم» (١) ثم روى يحي بن محمد الحارثي حدثنا زكريا

---

(١) رواه ابن ماجه من حديث عائشة ــ رضي الله عنها ــ كما رواه مسلم من حديث أم سلمة ــ رضي الله عنها.

(الفتح الكبير ٣/٢٠٢).

ابن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه أو فيه شيء من ذلك.

وهذا كله فيما إذا كان راوي الزيادة ثقة أما إذا كان ضعيفاً فذاك مردود الرواية إن صاحب الكتاب ذكر فرعاً في ذيل المسألة وهو ما إذا زاد الراوي الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك المرة أي وكان المجلس الذي اسند إليه الزيادة والنقصان متحداً.

فالاعتبار بكثرة المرات لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الأكثر عليه، قال الإمام وان تساو يا قبلت الزيادة ومثال الأول أن سفيان بن عيينة روى عن طلحة بن يحي بن طلحة بن عبيد الله عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة رضي الله عنها:

قالت دخل علي رسول الله ﷺ فقلت أنا خبأنا لك حيسا فقال أما أني كنت أريد الصوم ولكن قريبه أسنده عنه هكذا الشافعي رضي الله عنه ورواه شيخ يقال له محمد بن عمر وابن العباس الباهلي عن سفيان وزاد فيه وأصوم يوماً مكانه قال أحمد هذه لفظة كان أبن عيينه زادها في الحديث آخر عمره لا يدري أهي محفوظة أو شيء وقع في لفظه.

وقال الشافعي سمعت سفيان عامة مجالسة لا يذكر فيه سأصوم يوماً مكانه ثم عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب فيه سأصوم يوماً مكانه آخر كتاب السنة والله تعالى اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

الكتاب الثالث

في الإجماع

قال رحمه الله الكتاب الثالث في الإجماع وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور.

الإجماع لغة العزم قال الله تعالى (فاجمعوا أمركم) وقال ﷺ لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق أيضاً يقال أجمعوا على كذا أي صاروا ذا جمع كما يقال البن واتمر إذا صار ذا لبن وتمر وفي الاصلاح ما ذكره المصنف فقوله اتفاق حسن والمراد به الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو في الكل.

وقوله أهل الحل والعقد والمراد به المجتهدين فصل يخرج منه من ليس كذلك كالعوام إذ لا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم ويخرج ايضاً اتفاق بعض أهل الحل والعقد، وقوله من أمة محمد ﷺ اختراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وان قيل بأن اجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للاصوليين، واختيار الاسناد أبي اسحق كما حكاه عنه أبو اسحاق في شرح اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وان وجب العمل به فيما مضى لكن انتسخ حكمه منذ مبعث النبي ﷺ.

وقوله على أمر من الأمور يشمل الأحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق، واللغوية ككون القاء للتعقيب ولا نزاع في هذين و يشمل ايضاً العقليات كحدث العالم وهو كذلك خلافاً لامام الحرمين وخلافاً للشيخ أبي اسحاق الشيرازي في كليات أصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لا

جزئياته كجواز الرؤية فإنه وافق على أن الإجماع في مثلها حجة و يشمل الدنياو يات أيضاً كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية وفيه مذهبان المختار منها وجوب العمل فيه بالإجماع.

وفي التعريف نظر من جهة اشعاره بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن أمة محمد ﷺ جملة من اتبعه إلا يوم القيامة ولم يقل بذلك أحد من المعترفين بالإجماع فكان ينبغي تقييده بعصر من الاعصار.

ومن جهة أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فقوله اجماع وتعبير المصنف بالإتفاق ينبغي ذلك إذ حقيقة الاتفاق أن يكون من اثنين فصاعداً ولعل المصنف يختار أن ذلك ليس باجماع وهو مذهب مشهور منقدح لأن الأدلة إنما دلت على عصمة الامة فيما أجمعوا عليه فلا بد من صدق.

الباب الأول
في حجية الإجماع

قال وفيه ثلاث أبواب:

الباب الأول: في بيان كونه حجة وفيه مسائل.

الأولى: قيل محال كاجماع الناس في وقت واحد على مأكول واحد وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد وخموله وكذبه خوفاً ورجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين.

إنما بدا الكلام على إمكانه وإمكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك.

وقد ذهب بعضهم إلى أن الإجماع محال لأن اجتماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم على مأكول واحد في وقت واحد وربما قال بعضهم، كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال.

والجواب أن الدواعي مختلفة ثم أي في المواكيل بخلاف الأحكام لامكان اجتماعهم على معرفة برهان أو امارة.

وذهبت طائفة من المعترفين بامكان الإجماع إلى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الإمام أحمد حكاها الآمدي وغيره وقيل إنما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه، واحتجوا بانتشار العلماء شرقاً ومغرباً قالوا فكيف يعرف موافقة من في أقاصي المشرق من في أطراف المغرب قالوا وأيضاً يجوز خفاء واحد

وخمول ذكره حيث لا يعرف أنه مجتهد، قالوا ويحتمل أيضاً كذبه أيضاً مخافة من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب وبطش أفتى بخلاف معتقده، قالوا ويحتمل أيضاً أن يرجع قبل فتوى الآخر فلا يبرحان مختلفين فلا يقع الاتفاق.

قالوا فاحتمال الخفاء والخمول بنفي معرفة أعيانهم ولا بد منها واحتمال الكذب ينفي معرفة ما غلب على ظنه ولا بد منه والاحتمال الأخير ينفي معرفة اجتماعهم في وقت واحد، ولا بد منه ايضاً.

وأجاب في الكتاب بأن ذلك لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا محصورين قليلين، وقضية هذا الجواب أنه لا طريق إلى معرفته في زمن غيرهم.

قال الإمام وهو الانصاف، ومنهم من أجاب بأنهم وإن كانوا كثيرين بحيث لا يمكن الواحد أن يعرفهم بأعيانهم فإنه يعرف بمشافهة بعضهم والنقل المتواتر عن الباقين بأن ينقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عمن فيه من المجتهدين مذاهبهم وخمول المجتهدين بحيث لا يعرفه أهل بلدته مستحيل عادة، فوضح إمكان الاطلاع على إجماع من عدا الصحابة وحكم اجماع من عدا الصحابة حكم اجماع الصحابة في كونه حجة.

هذا قول الجمهور، وقالت الظاهرية أن الاجماع مختص بالصحابة وهو رواية عن أحمد.

قال (**الثانية:** أنه حجة خلافاً للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه).

الأول: أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم إذ لا مخرج عنها قيل رتب الوعيد على الكل.

قلنا: لا بل على كل واحد وإلا لغي ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وإن سلم لم يضر لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة.

قيل: لا يوجب تحريم كل ما غير قلنا يقتضي لجواز الاستثناء.

قيل: السبيل دليل الإجماع قلنا حمله على الإجماع أولى لعمومه.

قيل: يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة، قيل بترك الاتباع رأساً قلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا: كاتباع الرسول ﷺ.

قيل المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل قلنا خص النص فيه كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة بل في كل عصر لأن المقصود العمل ولا عمل في القيامة).

اتفق أكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه.

وقد صرح الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأنه لا يحيله وهو أصح النقلين، واعلم ان النظام المذكور هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنه كان زنديقاً وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج رواته عن حد الحصر هذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم فأعجب لهذا الخذلان وأنكر القياس كما سيأتي وكل ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب نصر التثليث على التوحيد.

وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع وله فضائح عديدة وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة وليس هذا موضع بسطها.

واستدل المصنف على حجية الإجماع من ثلاثة أوجه:

الاول: الآية وأول من تمسك بها إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع روي أن الشافعي قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية وهي قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً) (١) وجه الحجة أنه

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما (الفتح الكبير ٢/١٨٢).

تعالى جمع بين مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد في قوله نوله ما تولى ونصله جنهم فيلزم تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لأنه لو لم يكن محرماً لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول ﷺ أن الجمع بين حرام ونقيضه لا يحسن في وعيد ولأجله يستقبح إن زنيت وشربت الماء عاقبتك فدل على حرمة اتباع غير سبيلهم وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا يخرج عنهما أي لا واسطة بينهما وإن لزم اتباع سبيلهم ثبت حجية الإجماع لأن سبيل الشخص ما يختار من قول أو فعل واعتقاد.

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بوجوه:

الأول: أنه رتب الوعيد على الكل أي على المجموع فليست متابعة سبيل غير المؤمنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاقة الرسول ﷺ وخرج عن هذا مثل ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لأن شربت الماء غير محظور لا مطلقاً ولا شرط الزنا.

وجوابه أن الوعيد إنما رتب على كل واحد منهما كما ادعيناه وإلا يلزم أن يكون ذكر المخالفة وهو قوله و يتبع غير سبيل المؤمنين لغو لأمرين.

أحدهما: المشاقة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وحينئذ فلا يحتاج إلى المخالفة.

والثاني: أن المشاقة وحدها مستقلة في ترتيب الوعيد واللغو محال في كلام الله عز وجل.

الوجه الثاني: سلمنا أن الآية تقتضي أن المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين لا يشترط المشاقة لكن لا بد فيها من شرط آخر وهو تبين الهدى لأنه تعالى شرط في مشاقة الرسول تبين الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطاً فيها أيضاً لأن ما كان شرطاً في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطاً في المعطوف والألف واللام في الهدى للعموم فيلزم أن لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الاجماع.

وعلى هذا التقدير لا ينفي في التمسك بالاجماع فائدة إذ يستغنى بحصول دليل الإجماع عن الإجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطاً في المعطوف عليه شرطاً في المعطوف والعطف إنما يقتضي التشريك في بعض الأحكام دون بعض.

ولو سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر لأن الهدى المشروط في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لأدلة الأحكام الفرعية وإن لم يشترط تبين دلائل المسائل الفرعية في لحوق الوعيد على مشاقة الرسول لم يشترط في لحوقه على اتباع غير سبيل المؤمنين وإلا لم تكن الجملة الثانية مشروطة بما شرط في الأولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل أصلاً.

الوجه الثالث: سلمنا حرمة المخالفة في الجملة لكن لا نسلم أن قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم جميع ما غاير سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك أن كلا من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم حرمة بعض ما يغاير سبيلهم حجية الإجماع لجواز أن يكون ذلك البعض هو الإيمان وشبهه مما لا خلاف في حرمة المخالفة فيه.

(الجواب) إنهما يقتضيان العموم لما فيهما من الإضافة وقد تقرر أن المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول الا سبيل كذا وجواز الاستثناء من لوازم العام كذا قرروه ولكن أن تنازع في عموم غير وأمثالها كبعض وجزء إذا أضفن مع تسليم أن المفرد المضاف يعم وذلك لأن إضافة غير ليست للتعريف وقد يقال إن العموم تابع للتعريف ويبعد كل البعد أن يفهم من قول القائل أخذت جزء المال أو بعضه أنه أخذ جميعه بل يقال أو أخذه المال جميعه يكون مناقضاً لهذا اللفظ لأن الجزء أو البعض صريحان في خلافه، وللبحث فيما نبهنا عليه مجال.

وقد أجاب الإمام بجوابين آخرين:

أحدهما: أنه لو حملنا الآية على سبيل واحد وهو غير مذكور في الآية صارت

مجملة بخلاف ما إذا حملناه على العموم وحمل كلام الله تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى.

والثاني: أن ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة له فكانت علة التوعد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضى

الوجه الرابع: إن السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي ولا شك أنه غير مراد هنا فتعين حمله على المجاز وهو إما الدليل الذي أجمعوا على الحكم لأجله وبقي الاجماع والأول أولى. فإن بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة قوية فإنه كما أن الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن إلى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن إلى المطلوب والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك فإنما يجب الأخذ بالدليل الذي لأجله أجمعوا لا باجماعهم.

وجوابه أن السبيل يطلق على الإجماع أيضاً إذ لا نزاع في أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل وقد قال تعالى:

﴿قل هذه سبيلي﴾ وقال: ﴿أدع إلى سبيل ربك﴾.

وإذا كان مجازاً ظاهراً في الإجماع حمل عليه دون غيره من مجازاته لظهوره فيه ولعموم فائدة الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد والدليل إنما يعمل به المجتهد.

(الوجه الخامس) سلمنا دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن لا في كل شيء لأن المؤمنين إذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم في كل الأمور لزم التناقض لأنه يجب عليهم فعله من حيث أنهم فعلوه ولا يجب لحكمهم بعدم وجوبه وإذا لم يكن إتباعهم واجباً في كل شيء فإنما يجب في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ويدل عليه أن القائل إذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الأمر باتباعهم فيما صاروا به صالحين.

وجوابه أنها تدل على اتباعهم في كل شيء لجواز الاستثناء كما عرفت وقولك يلزم اتباعهم في فعل المباحثات، قلنا هب أن هذه صورة خصت لما ذكرت من الضرورة فتبقى حجة فيما عداها و يلزم من قولك إنما يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين أن يكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فإنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه السلام إلا أن يترك الإيمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار.

(الوجه السادس): سلمنا خطر إتباع غير سبيلهم لكن لا نسلم وجوب إتباع سبيلهم وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فبينهما واسطة وهي ترك الاتباع أصلاً فلا يتبع لا سبيل غيرهم ولا سبيلهم.

(والجواب) إن ترك الاتباع أيضاً مطلقاً إتباع لغير سبيلهم لأن سبيلهم الأخذ بمقالتهم وترك الأخذ غير سبيلهم فثبت حرمة متابعة غير سبيل المؤمنين و يلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى.

(الوجه السابع): سلمنا أنه يجب اتباعهم لكن لا في كل شيء بدليل أنه لا يجب في فعل المباح كالأكل والشرب وقد تقدم هذا لكن في كلام صاحب الكتاب.

(والجواب) أنه كقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول ﷺ فإنه كما أخرج منه المباح يخرج من متابعة سبيل المؤمنين أيضاً.

(الوجه الثامن): الدليل على أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور أن إجماعهم إنما يكون عن دليل فسبيلهم ليس إثباته باجماعهم بل بذلك الدليل وهذا واضح فالآخذ باجماعهم مخالفة لسبيلهم فوجب أن لا يجوز وظهر أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور.

(والجواب) أنهم لما أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فقد فعلوا أمرين إثباته بالدليل وتمسكهم بالإجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة في كل الأمور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها في إحدى الصورتين لإنعقاد الإجماع على أنه لا يجب علينا الإستدلال بما استدل به أهل الإجماع فبقي العمل بها في الباقي.

(**الوجه التاسع**): سلمنا وجوب إتباعهم في جميع الأمور ولا يلزم حجية إجماع أهل العصر لأن المؤمنين كل الموجودين إلى يوم القيامة بدليل أنه جمع محلى بالألف واللام وحينئذ الحجة في إجماع كل المؤمنين لا مؤمني العصر الواحد.

(والجواب) أنه إنما المراد مؤمنو العصر لأن المقصود من الإجماع إنما هو العمل به وإذا كان المراد كل المؤمنين إلى يوم القيامة تعذر العمل به لأنه لا عمل يوم القيامة لانتفاء التكليف إذ ذاك.

قال الثاني قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا الكل فعل الله تعالى على مذهبنا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فإن الكل يكونون كذلك).

الوجه الثاني: من الأوجه الدالة على حجية الإجماع قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ أخبر تعالى بأن هذه الأمة وسط والوسط من كل شيء خياره وأعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الأمة وأخبر عن خيرتها فلو أقدموا على شيء من المحظورات لا تنفي عنهم هذا الوصف فيجب عصمتهم عن الخطأ كبيرة وصغيرة.

في قول وفعل لأن تعديلهم من الله تعالى وهو عليم بالسر والعلانية فلو كان فيهم عاص لما عدله بخلاف تعديلنا فإنه مبني على ظننا وما أدى إليه نظرنا مع احتمال خلافه في نفس الأمر.

فإن قلت الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي إتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم، قلت لا نسلم أنها متروكة الظاهر قوله لأنها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا، قلنا لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤه على ظاهره وجب أن يكون المراد إمتناع خلو الأمة عن العدول.

وقوله: يحمله على الإمام المعصوم، قلنا قوله جعلناكم أمة وسطاً صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الإمام سؤالا وجواباً، وقد يقال لا يجمع قول الإمام لا نسلم أنها متروكة الظاهر.

قوله: لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره إلى آخره وهو سؤال قوي.

ويمكن أن يقال في جوابه أن الخصم المدعي أن ظاهر الآية موضوع اللفظ وهو تعديل كل واحد وهو غير مراد.

والإمام أجاب بمنع كونها متروكة الظاهر، ومراد الإمام بظاهرها غير مراد الخصم فقوله لا نسلم أنها متروكة الظاهر يعني بالمعنى الذين نعنيه نحن بالظاهر وقوله لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره يعني ظاهره الذي عينتموه أنتم وظاهرها عند الإمام أن الأمة لا تخلو عن العدول وهو غير موضوع اللفظ وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا أقصى ما يقال في الجواب.

وقد قيل مثله في آيات الصافات فادعى بعض الباحثين المتأولين أهل السنة أن ظاهرها هو المعنى الذي أولت عليه لأنه لما ثبت أن إجراء اللفظ على موضوعه ممتنع وجب حمله على ذلك المعنى.

وكان هو الظاهر ومثل هذا يقول الملك المتغلب في حال قهره وسطوته على عدوه الخسيس أنا فوقك و يدي عليك قال فإن ظاهر هذا اللفظ المتبادر إلى الفهم غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك قولك رأيت أسداً يرمي بالنشاب ليس ظاهره إلا المجاوز وهو غير الموضوع الحقيقي فقد تقرر كلام الإمام.

فإن قلت سلمنا أن الآية ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم أن الوسط من كل شيء خياره و يدل عليه وجهان.

الأول: أن العدالة من فعل العبد إذ هي عبارة عن أداء الواجبات واجتناب الموبقات وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطاً فاقتضى أن كونهم وسطاً من فعل الله تعالى فظهر أن العدالة غير الوسط.

الثاني: سلمنا أنه تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم يومئذ لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الآداء

لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه فإن الأمة تصير معصومة في الآخرة وأما في الدنيا فلم قلتم إنها كذلك.

قلت أما أن الوسط من كل شيء خياره فقال تعالى (قال أوسطهم ألم أقل لكم) أي أعدلهم.

وقال عليه السلام خير الأمور أوسطها أي أعدلها.

وقال أهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) أي عدولا.

وأما ما ذكرتموه فالجواب عن الأول أنه باطل على مذهبنا بل الكل من فعل الله تعالى.

قلت: إن العدالة كما مر في تعريفها ليست عبارة عما ذكر بل هي ملكة في النفس وما ذكر تتحقق تلك الملكة به والملكة من فعل الله تعالى.

وعن الثاني وإليه أشار في الكتاب بقوله قلنا حينئذ لا مزية لهم أن جميع الأمم عدول في الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يبق في هذه الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه المزية والفضيلة وأيضاً فكان يقول سنجعلكم لا جعلناكم وقد عرض للإعتراض كلامان.

إحدهما: لا نسلم أنه يلزم من عدم صدور المحظور عنهم كون قولهم حجة فرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنع بقوله في الشريعة ولا يعطي.

والثاني: أن العدالة لاننا في صدور الخطأ غلطا وقد يرد هذا بأن العدالة التي لا تنافي صدور الخطأ هي تعديلنا أما العدالة من الله تعالى فتنافي ذلك والله أعلم.

قال (**الثالث:** قال عليه السلام لا تجتمع أمتي على خطأ ونظائره فإنها وإن لم تتواتر لكن القدر المشترك بينها متواتر).

هذا الدليل ساقط في كثير من النسخ ولذلك لا تجده مشروحاً في بعض الشروح وهو اعتماد على السنة وقد قال الآمدي السنة أقرب الطرق في إثبات

كون الإجماع قاطعاً وتقريره أنه روى أن النبي ﷺ قال «لا تجتمع أمتي على خطأ» وأنه قال «لا تجتمع على ضلالة» وهذان اللفظان لا تجدهما عند المحدثين، نعم روى أبو داود من حديث أبي مالك الأشعري قال.

قال رسول الله ﷺ «إن الله أجاركم من ثلاث أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة» وسنده جيد وروى معاذ بن رفاعة عن أبي خلف الأعمى عن أنس سمعت رسول الله ﷺ يقول «أن أمتي لا تجتمع على ضلالة» الحديث أخرجه ابن ماجه ومعاذ ضعفه ابن معين وغيره قال السعدي وأبو حاتم الرازي ليس بحجة، وقال ابن حبان أستحق الترك، وقال الأزدي لا يحتج بحديثه ولا يكتب، وأما أبو خلف فكذبه ابن معين، وقال أبو حاتم منكر الحديث ليس بالقوي وروي عن عبد الله بن عمر قال:

قال رسول الله ﷺ لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة أبداً رواه الترمذي وقال غريب من هذا الوجه.

قلت: وفي إسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين، وقد اختلف أصحابنا في كيفية التمسك بالسنة على الإجماع فقالت طائفة هذه الأخبار وإن لم يتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر وهو عصمة الأمة عن الخطأ وهذه طريقة المصنف.

والامام استبعد إدعاء التواتر المعنوي من هذا الخبر، وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حد التواتر ولو سلم فالتواتر إنما وقع في مطلق تعظيم الأمة ينافي الإقدام على الخطأ وما ذكره الإمام أولا صحيح وهو الذي ارتضاه القاضي في مختصر التقريب.

فقال أدعاء الإضطرار في هذه المسألة يقربك من الحيد عن الإنصاف و يوسع دعوى الضرورة في كثير من المعاني، وأما قوله التواتر إنما وقع في مطلق التعظيم لأني التعظيم الخاص فلقائل أن يقول من تأمل الأحاديث واحداً واحداً عرف أن كلامنا يدل على هذا التعظيم الخاص وأنها كلها مشتركة في المتن مختلفة الأسانيد وسلكت طائفة أخرى.

قال القاضي وهي الأولى وهي أنا قد علمنا قطعاً وانتشار أحتجاج السلف في الحث على موافقة الأمة وأتباعها والزجر عن مخالفاتها بهذه الأخبار التي ذكرناها قال القاضي وما أبدع مبدع في العصر الخالية بدعة إلا وبخه علماء عصره على ترك الأتباع وإثار الإبتداع.

واحتجوا عليه بالألفاظ التي قدمناها، قال: وهذا ما لا سبيل إلى جحده وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولم يظهر أحد قبل النظام مطعناً في الأحاديث فلولا أنهم علموا قطعاً صدق الرواة لوجب في مستقر العادة أن يبدوا ضرباً من المطاعن في الاخبار.

هذا كلام القاضي، ولقائل أن يقول أما أن السلف كانوا يوبخون على ترك الاتباع وإيثار الابتداع فسلم، وإما أنهم كانوا يحتجون على ذلك بالألفاظ المتقدمة فغير مسلم ولم تكن هذه الطريقة سالمة عن الإعتراض.

وقال الإمام لم يقل أحد أن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل منهم من نفى كونه دليلاً بالاصالة ومنهم من جعله قاطعاً، وأما امام الحرمين فقد أعترف بأنه ليس في السمعيات قاطع على أن الإجماع الاتباع وسلك طريقاً آخر عقلياً فقال القاطع على أنه حجة قاطعة أنا نقول للإجماع فيه صورتان نذكرهما ونذكر السبيل المرضي في إثبات الإجماع في كل واحدة منهما.

إحداهما: أن يصادف علماء العصر على توافرهم في أطراف الخطة وأوساطها مجمعون على حكم مظنون والرأي فيه مضطر فيعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع فلا يحمل على وفاق اعتقادهم وجريانها على منهاج واحد فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان واطراد الاعتياد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانضمام نظر وسبر فكر وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم.

فإذا كان حكم العادة هذا في النظري القطعي في الظن بالنظري الظني الذي لا يفرض فيه قطع، فإذا تقرر أن اطراد الاعتياد يحيل اجتماعهم على قول الظن فإذا الفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً فيعلم

قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم ثم لا يبعد سقوط النقل فيه.

والصورة الثانية: إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا أيضاً حجة قاطعة، والدليل عليه أنا وجدنا العصبة الماضين والأئمة المنقرضين متفقين على تبكيت من يخالف إجماع علماء الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى المروق والمحاداة والعقوق ولا يعدون ذلك أمراً هيناً بل يرون الاستجواء على مخالفة العلماء ضلالا بيناً.

وإجماعهم هذا مع الإنصاف كالقطع في محل الظن عند نظر العقل فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مظنون قطع به المجتمعون من غير ترديد ظن فليكن الإجماع على تبكيت المخالف وتعنيفه مستند قاطع ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها من تلقاها من رسول الله ﷺ بقرائن الأحوال قصد النبي ﷺ في انتصاب الإجماع حجة ثم عملوا ذلك وعملوا به واستجروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الإجماع دليلاً قاطعاً وبرهاناً ساطعاً، هذا كلام إمام الحرمين.

وحاصله أن يقول انفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن لا يكون لدلالة وأمارة فإن كان لدلالة كان الإجماع كاشفاً عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الإجماع لأن مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وإن كان لأمارة فقد رأينا الأولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع فلولا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفة هذا الإجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته.

قال الإمام وهذه الدلالة ضعيفة جداً لاحتمال أن يقال أنهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا امارة بل الشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم شرقاً وغرباً قد اتفقت كلمتهم لأجل الشبهة سلمنا الحصر فلم يجوز أن يكون لإمارة تفيد الظن قوله رأينا السلف مجمعين على المنع من مخالفة هذا الإجماع.

قلنا لا نسلم اتفاق السلف على ذلك سلمناه لكنك لما جاوزت حصول الإجماع لأجل الامارة فلعلهم أجمعوا على المنع من مخالفة الإجماع للصادر عن

الامارة لامارة أخرى، فإن قلت إنهم لا يتعصبون في الإجماع الصادر عن الإمارة وقد تعصبوا في هذا الإجماع فدل على أن هذا الإجماع لم يكن عن إمارة.

قلت إذا سلمت أنهم لا يتعصبون في الإجماع الصادر عن إمارة فقد بطل قولك إنهم منعوا من مخالفة هذا الإجماع. هذا اعتراض الإمام وهو واضح والنظر فيه يطول، والذي يظهر لي وهو معتمدي فيما بيني وبين الله أن الظنون الناشئة عن الإمارات المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وإمارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمةلا تجمع على خطأ وحصل القطع به من المجموع لا واحد بعينه.

قال: (والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الإمام المعصوم).

تقدم أن الشيعة أنكروا كون الإجماع الذي هو اتفاق المجتهدين من الأمة حجة وأعلم أنهم مع ذلك عولوا عليه واحتجوا به ولكن لا لكونه قول المجتهدين من الأمة وإلا لتناقض قولهم بل لكونه مشتملاً على قول الإمام المعصوم إذ عندهم أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير فمتى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة الإمام لهم وإلا لم يوجد اتفاق أهل الحل والعقد.

وإذا وجد إتفاق قول الإمام معهم كان حجة لا من حيث هو بل بواسطة قول الإمام المعصوم، ولما كان مذهبهم في أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه ظاهر السخافة واضح الفساد والإشتغال يتبين بطلانه من وظائف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده.

قال: (**الثالثة:** قال مالك: إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام أن المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف).

ذهب الأكثرون إلى أن البقاع لا تؤثر في كون الأقوال حجة وذهب مالك ابن أنس رحمه الله إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فمنهم من قال إنما أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ، وقال ابن الحاجب والصحابة والتابعين وقيل محمول على المنقولات المشتهرة كالأذان والإقامة دون غيرها وذهب إلى الحمل على هذا

القرافي في شرح المنتخب وقرر الإمام مذهب مالك وقال ليس يستبعد كما أعتقده جمهور الأصول ولا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأو يل ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع ولا ينبغي أن يظن ظان أن مالكاً رضي الله عنه يقول باجماع أهل المدينة لذاتها في كل زمان وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم تبرح دار العلم وأثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف، إذا عرف هذا فقد استدل على حجية إجماع أهل المدينة بما صح وثبت من قوله ﷺ «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها و ينصع طيبها» (١) والإستدلال بهذا كما ذكره المصنف ضعيف لأهل الحمل على الخطأ متعذر لأنا نشاهد صدور الخطأ من بعض سكانها وكونها من أشرف البقاع لا يوجب عصمة ساكنيها وإذا تقرر أنه لا أثر للبقاع علم أن إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة غير حجة خلافاً لمن زعم ذلك من الأصوليين قال القاضي في مختصر التقريب وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها إلا الشذوذ منهم انتهى فلا يظن الظان أن القائل بذلك قال به في كل عصر.

قال (**الرابعة** قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً وهم على وفاطمة وابناءهما رضي الله عنهم لأنها لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي ولقوله عليه السلام أني تارك فيكم ما أن تمسكتم به أن تضلوا كتاب الله وعترتي).

قالت الشيعة اجماع أهل البيت حجة وقالوا أيضاً كما نقله الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع قول على وحده حجة واستدلوا على الأول بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فقوله تعالى﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُم الرِّجْسَ

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب «إن المدينة تنفي خبثها» ومسلم (شرح النووي ٣/٥٣٠) كما رواه الترمذي عن جابر رضي الله عنه (تحفة الاحوذي ١٠/٤١٩).

أهْلَ البيتِ وَ يُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً﴾ [1] فقد نفا عنهم الرجس والخطأ رجس فيكون منفياً عنهم وأهل البيت هم عليٌ وفاطمة وابناؤهما الحسن والحسين رضي الله عنهم لأنه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

وأما السنة فما روى الترمذي وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله ﷺ «إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي [2]» وأما المعنى ولم يذكره المصنف فإن أهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطأ عليهم أبعد، ولم يذكر المصنف الجواب عما استدلوا به والجواب عن الآية أنا وإن سلمنا انتفاء الرجس في الدنيا فلا نسلم أن الخطأ رجس، ومنهم من أجاب بأن ظاهر الآية في أزواجه عليهم السلام لأن ما قبلها وما بعدها خطاب معهن لقوله تعالى (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى).

قال الإمام ويجري هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطعني إنما أريد لك الخير ومعلوم أن هذا القول إنما يتناول ابنه فكذلك ها منا.

وهذا الجواب وإن اتضح المعنى واعتضد بما في المحصول والأحكام وغيرهما من كتب الأصول من أم سلمة قالت للنبي ﷺ الست من أهل البيت فقال بلى إن شاء الله فيبعده من جهة الخير ما في صحيح مسلم من أن أم سلمة قالت وقد لف ﷺ عليهم الكساء فانا معهم يا رسول الله قال إنك إلى خير وفي الترمذي قال أنت على مكانك وأنت إلى خير ومن المعنى أن الكاف والميم لا يكون إلا للمذكر.

(والجواب) عن الحديث أنه من باب الأحاد ولا يجوز عندهم العمل بها في الفروع فضلاً عن الأصول ولو كان قطعياً فإنما تقتضي وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم.

---

(١) سورة الأحزاب آية (٣٣).

(٢) رواه اللارمام أحمد في مسنده عن يزيد بن حبان التيمي، كما رواه مسلم والترمذي (الفتح الكبير ٤٥١/١).

(والجواب) عن المعنى إنه باطل بزوجاته ﷺ فانهن شاهدن أكثر أحواله مع أن قولهن وحده غير حجة والله أعلم وقد يقال قدم المصنف أن الشيعة من منكري الإجماع؛ ثم نقل عنهم أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشيء من الإجماع لا يقال انكر أصل الاجماع.

(والجواب) ان الإجماع المصطلح انكروه من أصله وما اعترفوا به ليس منه وان حصل وفاق بقية الأمة بل لأجل العترة فما قلناه لم يعترفوا بشيء منه وما قالوه لم نوافقهم عليه وقد سبقت الإشارة إلى هذا في قوله والشيعة عولوا عليه.

قال (**الخامسة** قال القاضي أبو خازم اجماع الخلفاء الأربعة حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقيل اجماع الشيخين لقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر.

ذهب القاضي أبو حازم في الحنفية بالحاء المعجمة وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى أن اجماع الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي حجة مستدلين بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والحاكم في المستدرك وقال على شرطهما من قوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»[1] الحديث فإن قيل هذا عام في كل الخلفاء الراشدين قيل المراد الأربعة لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً وكانت مده الأربعة هذه، قيل والصحيح إن المكمل لهذه المدة الحسن بن علي وكانت مدة خلافته ستة أشهر بها تكملت الثلاثون ولكن الحسن رضي الله عنه لم تتسع مهلته ولم تبرز أوامره ولا عرفت طريقته لقلة المدة.

وذهب إلى بعضهم أن اجماع الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[2] رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وقال حسن وذكره ابن حبان في صحيحه.

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، وابن ماجه، باب «اتباع سنة الخلفاء الراشدين، كما رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي، من رواية حذيفة، كما صححه ابن حبان (الفتح الكبير ٢١٥/١).

وأجاب الامام وغيره عن الخبرين بالمعارضة بقوله أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو حديث ضعيف.

وأجاب الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل انفرد بها وابن مسعود انفرد باربع مسائل ولم يحتج عليهم أحد باجماع الأربعة.

قال (**السادسة** يستدل بالإجماع لما لا يتوقف عليه كوحدة الصانع وحدوث العالم لا كاثباته.

الإجماع وإن كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الأحكام بل على بعضها وهو ما لا يتوقف ثبوت حجية الإجماع على ثبوته سواء كان من الفروع أو الأصول أما يتوقف ثبوت الإجماع على ثبوته فلا يستدل بالإجماع عليه وإلا فليزم الدور وقد مثل صاحب الكتاب الأول بحدوث العالم ووحدة الصانع أي ثبوت الإجماع لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الإجماع قبل معرفة حدوث العالم ووحده الصانع.

وقد قال الاسفرايني وغيره من الشراح ان المثال غير صحيح لأن كون الإجماع المصطلح حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم المجتهدون من الأمة المحمدية ولا يصير الشخص من هذه الأمة إلا بعد معرفة وحدة الصانع وحدوث العالم فوضح أن الإجماع متوقف على معرفة هذين ولك أن تمنع توقف حجية الإجماع على وجود المجمعين إذ هو حجة وإن لم يجمعوا.

ومثال الثاني وإليه الإشارة بقوله لا كاثباته اثبات الصانع واثبات كونه متكلماً والنبوة فإن الإجماع يتوقف على ذلك إذ ثبوته بالكتاب والسنة صحة الاستدلال بها موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلماً وعلى النبوة فلو اثبتنا وجود الصانع والنبوة بالإجماع لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل.

الباب الثاني
في أنواع الإجماع

قال (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث الثالث والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعاً عليه جاز وإلا فلا مثاله قيل في الجد مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه).

لك هنا مناقشتان.

إحداهما: كان من جنس الوضع تأخير هذا الباب عن الذي بعده وهو الثالث في شرائط الإجماع.

والثانية: أن الإجماع شيء واحد ليس تحته أنواع لكنه أراد الأنواع ما لا يكون إجماعاً عند طائفة دون الآخرين وهو إجماع بالإتفاق، ثم عرض الفصل أنه اختلف أهل العصر في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث وفيه ثلاثة مذاهب.

الأول: المنع مطلقاً وعليه الجمهور.

والثاني: الجواز مطلقاً وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر.

والثالث: وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام وأتباعه الآمدي أن الثالث ان لزم رفع ما أجمعوا عليه لم يجز أحداثه والإجاز مثال الأول إذا مات رجل وخلف جداً وأخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقون إلى سقوط الأخوة بالجد فلو قال باسقاط الجد بالأخوة لم يجز لأنه رافع لأمر مجمع عليه مستفاد من القولين المتقدمين وهو أن الجد إما منفرداً أو مشاركاً للأخوة فإذا أسقطنا

الجد فقد رفعنا أمراً مجمعاً عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام والآمدي وغيرهما وهو صحيح.

وإن صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب بعضهم إلى انفراد الأخ بالمال لأن الإجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن أمثلته أيضاً الجارية الثيب إذا وطئها المشتري ثم وجد عيباً قديماً.

قال بعضهم تمنع الرد وقال آخرون بالرد مع العقد فالقول بالرد مجاناً ثالث كذا صوره الآمدي في الثيب وابن الحاجب في البكر، فإن قلت كيف.

قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث بالرد مجاناً قلت لم يثبت تكلم جميع الصحابة في المسألة بل كان القولان ممن يتكلم فيها فقط ولو فرض كلام جميعهم فلا نسلم استقرار رأيهم على قولين.

وهذا الفرض على تقرير صحة اختلاف الصحابة بل قد روي عن زيد بن ثابت مثل قولنا ثم أن المنقول عن علي وعمر لم يصح.

قال والدي رحمه الله أيده الله وقد وقعت على أسانيد وردت في ذلك عنهما فرأيتها كلها ضعيفة وأمثلها الرواية عن علي وهي منقطعة لأنها من رواية علي بن الحسين وهو لم يدرك جده.

ومثال الثاني وهو ما لم يرفع مجمعاً عليه ولم يمثل له في الكتاب قيل يجوز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة وقيل لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون بعض ليس رافعاً لما جمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالته ومثاله أيضاً قيل يحل أكل متروك التسمية سهواً وعمداً وقيل لا يحل لا سهواً ولا عمداً فالقول بالحل في السهو دون العمد جائز.

قال (قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله قيل وارد على الوحداني قلنا لم يعتبر فيه إجماعاً).

احتج الجهور وهم المانعون مطلقاً بوجهين:

أحدهما: أن اختلافهم على قولين إجماعاً على أنه يجب الأخذ بأحدهما ولا يجوز العدول عنهما وتجويز القول الثالث مبطل فكان مبطلاً للإجماع وذلك باطل.

والجواب الأخذ بأحد القولين وعدم جواز غيرهما مشروط بعدم حدوث ثالث فإذا حدث ثالث انتفى شرط الإتفاق على وجوب هذا الأخذ بأحد القولين وامتناع الثالث.

واعترض الخصم على هذا الجواب بأنه وارد على الوحداني إذا الشبهة قائمة بعينها فيقال إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر الثاني، فإذا ظهر فقد زال شرطه فيجوز القول بخلافه.

وأجيب عنه بأن الإحتمال وإن كان قائماً في الإجماع على القول الواحد لكنهم منعوا فيه من إحداث ما يخالفه وجزموا بوجوب الأخذ به دائماً بخلاف ما إذا إختلفوا على قولين فلم يعطلوا بنفي الإحتمال المذكور فليس لنا أن نحكم عليه بالتسوية وهنا كلامان.

أحدهما: أن في صحة وقوع اشتراط عدم إحداث الثالث في الإجماع على أحد القولين نظراً ومن نقل ذلك.

والثاني: أنه مبنى على أنه لا يجوز حدوث إجماع بعد اجماع سبق على خلافه وقد ذهب أبو عبدالله إلى أنه يجوز لكن لا يقع وقال الإمام أنه الأولى كما سيأتي.

قال (قيل اظهاره يستلزم تخطئة الأولين وأجيب بأن المحظور هو التخطئة في واحد وفيه نظر).

والوجه الثاني أن الذهاب إلى الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقاً ولم يمكن ذلك إلا أن يكون القولان باطلين ضرورة أن الحق واحد.

وحينئذ يلزم إجماع الأمة على الخطأ.

وأجيب بأن المحظور وهو تخطئة الأمة في حكم واحد أجمعوا عليه كثبوت حظ الجد مثلاً في الميراث.

أما تخطئة كل فريق في حكم فلا محذور فيه.

قال صاحب الكتاب وفيه نظر، ووجهه أنه إذا أخطأت كل الأمة في

شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إنقسام الأمة إلى شطرين كل شطر مخطىء في مسألة.

والأكثر على أنه يجوز.

واختار الآمدي خلافه وأعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير الوارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقاً لأن المجتهد يعمل بما أداه إليه إجتهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم الخطيئة وإنها ممتنعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه.

قال (**الثانية:** إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم الفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا جاز ولا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام).

لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث و يعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك.

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعدداً والأولى مخصوصة بما إذا كان محمله متحداً أن أهل العصر لم يفصلوا بين مسألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرون الى التحريم فيهما وأراد من بعدهم الفصل فهذا يقع على أوجه.

أحدها: أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاني فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردي، وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب.

فقد حكاه القاضي أبو بكر في مختصر التقريب والإرشاد.

قال واحتج قائله بإن الاجماع على منع التفرقة ليس باجماع على حكم من الأحكام فلا معول عليه لكنه كما قال القاضي غلط ومراغمة لما قاله الأمة صريحاً.

وقوله ليس من الأحكام باطل لأنهم إذا أجمعوا على منع الفصل فقد أجمعوا على منع التحريم في إحداهما مع التحليل في الأخرى أو بالعكس.

وهذا تعرض لحكم نفياً وإثباتاً.

والثاني: أن لا ينصوا على ما ذكرنا بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين لذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع أحداهما منع الأخرى.

وإنما جمعوا بينهما من حيث أنه انتظمهما حكم ذي الارحام قال الإمام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلا أن هذا الإجماع متأخر عن سائر الإجماعات في القوة وذهب بعض الناس إلى الخلاف فيه.

والثالث: وإليه الإشارة بقوله وإلا جاز أن لا يكون كذلك فقيل لا يجوز الفرق والحق جوازه وقوله وألا يجب إشارة إلى الدليل عليه أي لو لم يجز لكان الدليل هو أنه وافقه في مسألة و يلزم على ذلك أن من وافق مجتهداً في مسألة لدليل أن يوافقه في كل المسائل وهو باطل و يلزم منه سد باب الإجتهاد.

(فائدة) ظاهر كلام الإمام والمصنف أن نحو قول بعضهم لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم يقتل و يصح جريان خلاف في أنه هل يجوز الفصل فيقال يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب أو العكس و به يشعر إيراد القاضي في مختصر التقريب.

وصرح الآمدي بنفي الخلاف في ذلك وما اقتضاه كلام الإمام غير بعيد لأن التفصيل فيه يؤدي إلى تخطئة كل الأمة إذ يلزم خطأ شطرهم في جواز قتل المسلم بالذمي وخطأ الشطر الآخر في منع الغائب.

وقد تقدم أن الأكثرين منعوا إنقسام الأمة إلى فرقتين كل فرقة خاطئة في مسألة وقد يقال لا يلزم من الذهاب إلى التفصيل كونه حقاً في نفس الأمر، بل يكفي أن يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا.

قال: (قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين الدعوى قيل قال الثوري الجماع ناسياً يفطر الصائم والأكل لا قلنا ليس بدليل).

احتج من منع الفصل مطلقاً بأن الأمة إذا قال نصفها بالحرمة في المسألتين وقال النصف الآخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على اتحاد الحكم في المسألتين وأنه لا فصل بينهما فيكون الفصل رداً للإجماع.

وجوابه أنه إن عنى بقوله اتفقوا على أنه لا فصل بينهما أنهم نصوا على استوائهما في الحكم وهما مستو يان في علة الحكم فليس كذلك لأن النزاع ليس في هذا وان أراد أن أن ذلك لازمه فليس كذلك لأنه لا يلزم من عدم التعرض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عين الدعوى وأول المسألة واحتج من أجاز الفصل مطلقاً بأنه وقع الا ترى إلى ذهاب بعض العلماء إلى أن الجماع ناسياً يفطر والأكل ناسيا لا يفطر.

وقال بعضهم لا يفطر واحد منهما ثم فرق سيفان الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناسياً يفطر والأكل لا لبعد النسيان في الجماع دون الأكل، وأضرب الإمام عن الجواب عن هذا لوضوحه، وأجاب المصنف بأن قول الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب أيضاً بأنهم ينصون في هذه الصورة على عدم الفرق أو اتحاد الجامع و بأن فتيا الثوري بتلك لعلها قبل إستقرار المجمعين على القولين المطلقين.

قال: (**الثالثة** يجوز الإتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق).

للمسألة تشعب في النظر وشفا الغليل فيها أن يقال هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه وذلك على حالتين.

الأولى: ولا تعرض لها في الكتاب أنه هل يجوز انعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافه ذهب الأكثرون إلى المنع وذهب أبو عبدالله البصري إلى الجواز قال الامام

وهو الأولى لأنه لا إمتناع في إجماع الأمة على قول بشر أن لا يطرأ عليه إجماع آخر ولكن إتفق أهل الإجماع على أن كل أجمعوا عليه فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائز.

الثانية: أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة ثم يقع الإجماع على أحدهما فللخلاف حالتان.

إحداهما: أن يستقروا ولم يتعرض لها الآمدي في الأحكام فالجمهور على جواز وقوع الإجماع بعده وخالف أبو بكر الصيرفي كما اقتضاه إطلاق الإمام وشيعته.

والثانية: أن يستقر ويمضي أصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسألتان.

إحداهما: إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بعينهم بعد استقرار الخلاف الإتفاق على أحد القولين والمنع من المصير إلى القول الآخر فيه خلاف ينبي على اشتراط إنقراض العصر في الإجماع فإن إشترطنا جاز بلا نظر وإلا ففيه مذاهب.

أحدها: وهو إختيار الإمام أنه لا يجوز مطلقاً.

والثاني: وهو اختيار الآمدي عكسه.

والثالث: يجوز إن كان مستند انفاقهم على الخلاف القياس والإجتهاد لا دليل قاطع.

المسألة الثانية: إذا اختلفوا على قولين ومضوا على ذلك فهل يتصور انعقاد إجماع العصر الثاني بعدم على أحدهما حتى يمتنع المصير إلى القول الآخر، ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والصيرفي وإمام الحرمين والغزالي إلى امتناعه واختاره الآمدي.

وذهب الجمهور إلى الجواز وتبعهم ابن الحاجب إذا عرفت ذلك فاستدلال المصنف على جواز وقوع الإجماع بعد الاختلاف باتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر بعد اختلافهم فيها وهو دليل على المسألة الأولى ومثله الاستدلال بأجمعهم

على دفنه ﷺ في بيت عائشة بعد خلافهم ولك أن تمنع أن كلا منهما كان جازماً بمقالته ونقول إنما كان إختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لأحد منهم الجزم بشيء.

واستدل للمسألة الثانية باتفاق التابعين على المنع من بيع أمهات الأولاد بعد إختلاف الصحابة.

قوله وله ما سبق أي وللصيرفي ما سبق في منع أحداث قول ثالث وتقريره أن إختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأي قول كان.

فلو انعقد الإجماع الثاني لامتنع الأخذ بما أجمعوا على جواز الأخذ به فلزم رفع الإجماع بالإجماع.

وجوابه ما سبق أنهم إنما جوزوا بشرط أن لا يحصل إجماع والله أعلم.

وأنت إذا إنتهى بك التفهم فيما أوردناه إلى هنا علمت أن المسألة في كلام صاحب الكتاب غير مختصة بما إذا أجمع أهل ذلك العصر الذي أجمعوا بعينهم بل هي أعم من المسألتين ولم تغتر بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسألة الأولى مغتراً باقتصار المصنف من الدليل على مثال وقع الإجماع في صورته بعد الاختلاف ممن حصل منهم الاختلاف.

قال: (**الرابعة الاتفاق** على أحد قولي الأولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتعة إجماع خلافاً لبعض المتكلمين والفقهاء لنا سبيل المؤمنين قيل فإن تنازعتم أوجب الرد إلى الله قلنا زال الشرط قيل أصحابي كالنجوم قلنا الخطاب مع العوام الذين عصرهم قيل اختلافهم إجماع على التخيير قلنا زال لزوال شرطه).

مضى الكلام في تصور وقوع الإجماع بعد الإختلاف والنظر الآن في أنه إذا هل يكون حجة ولوقوعه حالتان:

إحداهما: أن يقع من أهل العصر الثاني الإجماع على إحدى مقالتي أهل العصر الأول كوقوع الإجماع على منع بيع أم الولد من البائعين بعد اختلاف

الصحابة فيها وعلى أن نكاح المتعة باطل مع أن ابن عباس رضي الله عنه كان يفتي بالجواز قال بعض الشارحين وفي المثالين نظر أما الأول فلمخالفة بعض الشيعة وكونه قولاً للشافعي ولك أن تقول أما مخالفة بعض الشيعة فلا اعتداد بها وأما كونه قولاً للشافعي فليس كذلك إذ لم ينص على ذلك لا في القديم ولا في الجديد وإنما قيل إن في كلامه ميلاً إليه.

وذهب معظم الأصحاب إلى أن هذا اختلاق قول، قال وأما الثاني فلبقاء المخالفة فيه من ذفر ولك أن تقول إن صح عنه فلا اعتداد بخلافه بعد قيام الإجماع قبله وبعد أن قاس على خلافه وفي شرح الجاربردي أن مراد المصنف بالمتعة التمتع، شرحه بأن عثمان كان ينهي عنه ثم صار إجماعاً أنه جائز إذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسألة الكتاب والذي عليه المصنف تبعاً للإمام والجمهور أنه إجماع تقوم به الحجة وتحرم مخالفته.

وذهب كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية إلى خلافه لنا إذ ما أجمع عليه أهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب أتباعه لقوله تعالى و يتبع غير سبيل المؤمنين احتجوا بثلاثة أوجه.

أحدها: قوله تعالى ﴿ فإنْ تَنَازَعْتُمْ في شَيءٍ فَرُدُّوه إلى اللهِ والرَّسُول ﴾(١) أوجب الرد إلى كتاب الله والرسول عند التنازع فيجب أن يرد إليهما دون الإجماع واجيب بوجهين.

أحدهما: وهو المذكور في الكتاب أن وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بخصوص الإجماع فزال وجوب الرد لزوال شرطه وهو النزاع ولك أن تقول لاخفاء في وجود النزاع قبل حصول الإجماع فكان يجب رده ولا يجوز الإجماع.

الثاني: وهو حسن الرد أن الإجماع رد إلى الله والرسول ﷺ.

وثانيها: ما روي من قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم إقتديتم إهتديتم جوز

---

(١) سورة النساء آية (٥٩).

الأخذ بقول كل منهم ولم يفصل بين ما يكون بعده إجماع أو لا فلو وجب الأخذ بقول أهل الإجماع للزم التخصيص وأعلم أن هذا الحديث رواه ابن منده أن أبا الإمام أبا عبد الله محمد بن إسحاق بن منده أن أبا الحسين عمر بن الحسن بن علي حدثنا عبد الله بن روح المدايني حدثنا سلام بن سليمان حدثنا الحارث بن عصين عن الأعمش عن بن أبي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال:

قال رسول الله ﷺ مثل أصحابي في أمتي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وروى نعيم بن حماد الخزاعي عن عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه عن سعيد ابن المسيب عن عمر مرفوعاً سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي فأوحى إلي يا محمد أن أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوأ من بعض فمن أخذ بشيء مما هم عليه على اختلافهم عندي على هدى.

وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئاً.

وأجاب بأن الخطأ ليس لجميع الصحابة ولا للمجتهدين منهم إذ ليس إتباع واحد منهم للآخر أولى من العكس فتعين أن يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين في عصر الصحابة وإذا كان كذلك وقد انفرضوا فعوام العصر الثاني وخواصهم غير مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الإمام هذا الجواب بل أجاب بتخصيص الحديث بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستغلال مع عدم جواز الاقتداء في ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص الإجماع عنه والجامع بينهما تصحيح الاجماع المنعقد أخيراً، ولك أن تقول على جواب المصنف خطاب المشافهة يعم كل العوام وإلا لزم أن يكونوا كذا يكون مخاطبين وليس كذلك على جواب الإمام أنه إذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره القرافي.

وقد يقول من ينصر الإمام إذا خصت صورة لمعنى وجد في صورة أخرى قيست على المخصوصة وأخرجت من العموم و يفرق من يعضد القرافي لأن

الاقتداء بهم في التوقف مخل بمقصود التكليف فلذلك امتنع بخلاف الاقتداء بهم في القول الآخر.

وثالثها: وإليه الإشارة بقوله إجماع على التخيير أن في ضمن اختلاف أهل العصر الأول الاتفاق على جواز الأخذ بأيهما أريد فلو انعقد الاجماع الثاني لتدافع الاجماعان وأجاب بأن إجماعهم على التخيير بين القولين مشروط بأن لا يحدث إجماع فلما زال الشرط بحصول الإجماع زال المشروط وهو التخيير.

الحالة الثانية: وليست في الكتاب أن يختلف أهل العصر ثم يقع الرجوع منهم بأعيانهم فقيل ليس بحجة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الإمام ولقوله (و يتبع غير سبيل المؤمنين) وعليك باعتبار الأجوبة المتقدمة وأجوبتها هنا.

وقال (**الخامسة:** إن اختلفت الأمة على قولين فماتت إحدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لأنهم محل الأمة).

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت قال الإمام وأتباعه يصير القول الآخر مجمعاً عليه لأنه عند الموت أو الكفر يتبين باندراج قول تلك الطائفة الأخرى تحت أدلة الإجماع لصيرورتهم حينئذ كل الأمة وإنما قلت عند الموت ولم أقل بالموت لسؤال يرد فيقال يلزم أن يكون قول الباقين حجة لأجل موت أولئك وليس موتهم مناسباً لكون قول الباقين حجة وجوابه أن قولهم صار حجة عند الموت لأنه إذ ذاك قول كل المؤمنين لا بالموت.

وقال الآمدي إنه لا يكون إجماعاً ذكره في آخر المسألة الثانية والعشرين.

قال (**السادسة:** إذا قال البعض وسكت الباقون فليس بإجماع ولا حجة وقال أبو علي إجماع بعدهم وقال إنه هو حجة لنا ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصو يب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالفاً وجوابه المنع وأنه إثبات الشيء بنفسه).

إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقون وسكتوا عن الإنكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو إجماع بلا خلاف.

قال القاضي عبد الوهاب من المالكية والقاضي الرو ياني من أصحابنا وقضية ذلك أنه إن ظهرت عليهم أمارات السخط لا يكون إجماعاً بلا نزاع وكلام الإمام كالصريح في أن الخلاف جار وإن ظهرت أمارات السخط فإنه قال السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا وعد منها أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول قال وقد يظهر عليه قرائن السخط وإلا شبه أن هذا ليس من محل الخلاف وإن لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت ففيه مذاهب:

أحدها: أنه ليس باجماع ولا حجة و به قال الغزالي والإمام وأتباعه ونقله هو والآمدي عن الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي حجة لأنهم لو لم يساعدوه لاعترضوا عليه وهل هو إجماع أو لا فيه وجهان وقال الشيخ أبو إسحاق في اللمع أنه إجماع على المذهب.

والثاني: أنه إجماع بعد انقراض العصر، و به قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عندما نقله الرافعي.

الثالث: أنه حجة وليس إجماعاً، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي وهو المشهور عند أصحابنا كما نقله الرافعي وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدلة الشرع غير الإجماع أو أنه ليس إجماع قطعي بل ظني النظر مضطرب في ذلك و يؤيد الأول قول الماوردي، والقول الثاني أنه لا يكون إجماعاً، قال الشافعي من نسب إلى ساكت قولاً فقد كذب عليه فاقتضى أن الساكت لا ينسب إليه قول لا ظناً ولا قطعاً و يعضد الثاني قول أبي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس بإجماع قطعي.

والرابع: ذهب إليه أبو علي بن أبي هريرة إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة وإلا فإجماع لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب فلعل السكوت ﷺ لذلك وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر و يصيره مجمعاً عليه بخلاف الفتيا.

والخامس: عكس ذلك لأن الحكم إنما يصدر بعد بحث واتقان بعد الكلام مع العلماء وتصو يبهم لذلك فإذا سكتوا عن الحكم جعل ذلك إجماعاً وأما الفتيا

فلا يحتاط فيها كالحكم، وذهب إلى هذا أبو إسحاق المروزي ثم استدل صاحب الكتاب على ما ذهب إليه هو وإمامه من أنه ليس بإجماع ولا حجة بأن السكوت يحتمل وجودها سوى الرضا وهي كثيرة.

أحدها: أنه كان في مهلة النظر.

الثاني: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول وهو الخوف.

والثالث: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فرضاً وقد ذكر هذه الأوجه في الكتاب.

والرابع: ربما رآه قولاً شائعاً لمن أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن موافقاً عليه.

الخامس: ربما أراد الإنكار ولكنه ينتهز فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة إليه مصلحة.

والسادس: أنه لو أنكر لم يلتفت إليه.

والسابع: ربما سكت لظنه أن غيره قام مقامه في ذلك وإن كان قد غلط فيه.

والثامن: ربما رأى ذلك الخطأ من الصغائر فلم ينكر وإن احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظناً هذا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ولقائل أن يقول ما انها لا تدل على الرضا قطعاً فسلم وأما ظاهر فممنوع أن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا وذلك ما هو ظاهر الفساد كالثامن فإن الصغيرة يجب إنكارها كما يجب انكار الكبيرة، قال القرافي، وقد اختلف الناس في المندوبات والمكروهات هل يدخلها الأمر والإنكار أم لا وأما الواجبات والمحرمات صغائر كانت أم كبائر فيدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجماعاً واحتج أبو هاشم بما ذكره في الكتاب من أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرف له مخالف وجوابه أن ذلك ممنوع ولو سلم فالاستدلال به إنما يتم أن لو كان الإجماع السكوتي حجة إذ هو عينه فلو شئتم الإجماع به لأثبتم الشيء بنفسه.

وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردي تساهل لأنه إثبات للشيء بفرد من أفراده لا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة أبي علي والرد عليها لأنه إذا بطل كونه حجة بطل كونه إجماعاً وهذا من حسن الاختصار رحمه الله.

قال (فرع قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقين).

هذه المسألة فيما إذا قال بعض أهل العصر قولاً ولم يعلم له مخالف ولا أنه بلغ جميع أهل العصر وليست مختصة بعصر الصحابة على خلاف ما صوره الإمام وتلك المسألة فيما إذا نقل أنه بلغ جميعهم وسكتوا عليه.

وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب.

أحدها: أنه ليس بإجماع ولا حجة لأن الإجماع السكوتي إنما كان حجة إجماعاً لأن بعضهم قال الحكم وسكت الباقون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم عليهم السكوت عن الإنكار فالسكوت دليل الرضا وهذا لا يمكن حمل السكوت على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به.

وثانيها: أنه كالسكوتي حتى يجري فيه الخلاف المتقدم لأن الظاهر مع الاشتهار وصوله إليهم.

وثالثها: وهو الحق عند الإمام وأتباعه وبه جزم منهم المصنف أن هذا القول إن كان فيما يعم البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوت إذ لا بد لمن انتشر فيهم من قول لكنه لم يظهر وإلا لم يكن إجماعاً ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه.

واعلم أن الآمدي صور المسألة بما إذا ذهب واحد من أهل العصر إلى حكم ولم ينتشر بين أهل العصر لكنه لم يعرف له مخالف وتبعه ابن الحاجب في شرطه عدم الانتشار وظاهر كلام الإمام وصرح به صفي الدين الهندي وتصوبه المسألة بما إذا انتشر.

واعلم أنه لا مخالفة بين الكلامين فإن الانتشار في كلام الآمدي محمول على الشهرة وإن لم يعلم أنه بلغ الجميع والانتشار المنفي في كلام الآمدي هو الانتشار بحيث يبلغ الجميع وسكتوا عنه.

الباب الثالث
في شرائطه

قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل:

الأولى: أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فإن قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالف واحد لم يكن سبيل الكل.

قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المؤمنون يصدق على الأكثر قلنا مجاز قالوا عليكم بالسواد الأعظم.

قلنا: يجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثالث).

يشترط في الإجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فإن قول غيرهم فيه يكون بلا دليل لجهلهم به فيكون خطأ فيشترط في الإجماع على المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء والأصولية قول الأصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقاً ولا خلافاً عند الأكثرين.

وقال الأقلون يعتبر قولهم لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض الآخر.

وهذا ما اختاره الآمدي وهو مشهور عن القاضي نقله الإمام وغيره و ينبغي أن يتمهل في هذه المسألة فإن الذي قاله القاضي في مختصر التقريب ما نصه الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكترث بخلافه وهذا ثابت اتفاقاً وأطباقاً إذ لو قلنا أن خلاف العوام يقدح

في الإجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل على أن الأمة اجتمعت علماؤها وعوامها أن خلاف العوام لا يعتبر به وقد مر على هذا الإجماع عصر فثبت بما قلناه أن لا يعتبر بخلاف العوام.

فقد صرح القاضي بقيام الإجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب في الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام وفاقاً ولا خلافاً انتهى.

فإن قلت: فما هذا الخلاف المحكى من أن قول العام هل يعتبر في الإجماع.

قلت: هو اختلاف في أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق اجمعت الأمة ويحكم بدخول العوام معهم تبعاً وهو خلاف لفظي في الحقيقة وليس خلافاً في أن مخالفتهم تقدح في قيام الإجماع وكلام القاضي في مختصر التقريب ناطق بذلك فإنه حكى هذا الخلاف بعد كلامه المتقدم، فقال ما نصه فإن قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة مجمعة عليه.

قلنا: من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فما هذا سبيله فيطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه.

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم العوام يدخلون في حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة في تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع فهذا مساهمة منهم في الإجماع وإن لم يعلموا مواقعه على التفصيل ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يستحق كونهم أهل الإجماع.

واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره و يؤول إلى عبارة مخصوصة، والجملة فيه انا إذا أدرجنا للعوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم

ندرجهم بإجماع الأمة أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف، فلا يطلق القول بإجماع الأمة، فإن العوام معظم الأمة وكثيرها، بل أجمع علماء الأمة انتهى كلام القاضي.

وكلام الغزالي في المستصغى لا ينافيه، فليتأمل وليضبط ذلك، فهو مكان حسن ولا ينبغي أن يعتقد أن مخالفة العوام تقادح وموافقهم تفتقر الحجة إليها، وكيف ذلك وهم يقولون لا عن دليل، فيكون قولهم خطأ.

والخطأ لا يفتقر قيام الحجة إليه، وان سبب مسبب بما سلف من أن العصمة إنما تثبت لجموع الأمة. قلت فماذا تقول في البله والاطفال؟ أليس هم من الأمة؟ وهذا إلزام لا محيص له عنه. هذا في العوام وقد قلنا إن الخلاف فيهم لفظي، ويمكن أن يقال ينبني عليه إذا لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد.

فإن قلنا إن العوام داخلون تبعاً فهم داخلون معه فيكون إجماعاً وإلا فلا يكون قوله اجماعاً لما قدمناه في أول كتاب الإجماع من أن الإجماع لا يصدق إلا من اثنين فصاعداً.

وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه فذهب القاضي إلى أن خلافه معتبر.

قال الإمام وهو الحق، وذهب معظم الأصوليين إلى خلافه، لأنه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة للزمه أن يستفتي المفتي فيها، واحتج القاضي بأنه من أهل التصرف في الشريعة يستضاء برأيه و يستهدي بنصحه. ويحضر مجلس الأشوار وإذا كان كذلك فخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر، وإذا ظهر اعتبار في الخلاف انبنى عليه اعتباره في الوفاق، واستبعد امام الحرمين مذهب القاضي، وقال إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة و يتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم، وان فرض أنهم أبدوا وجهاً في التصرف، فإن كان سالماً فهو محمول على أرشادهم وتهديتهم إلى سواء السبيل. وإن أبدوا قولهم أبدى من يراع الإجماع، فالإنكار يشتد عليهم.

قال والقول المغني في ذلك، إنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين، وليس بين من يقلد ومن يقلد مرتبة ثالثة.

ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام القاضي وعصره، و يترقى المتقدم و يفضي إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف، ولتحقيق خالف القاضي إذا وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد لخلاف المتصرفين مذهباً محتفلاً به، فإن المذهب لأهل الفتوى، فإن ثبت بأن المتصرف الذي ذكره من أهل الفتوى فالقول فيه يشرح في كتاب الفتوى.

والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مقتبساً اعتبر خلافه. وأما المبتدع فإن كفرناه ببدعته فلا خلاف في أنه غير داخل في الإجماع لعدم دخوله في مسمى الأمة المشهود لهم بالعصمة، وإن لم يعلم هو كفر نفسه، وعلى هذا فلو خالف هو في مسألة و بقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الأمة الإسلامية قبل إسلامه كما لو أسلم، ثم خالف الأعلى رأي من يشترط في الإجماع انقراض المجمعين، وإن لم نكفره فالمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه لكونه من أهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الأمة.

وقيل ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه، ولا يجوز ذلك لغيره، وفيه نظر فإنه إذا تعذر إنعقاد الإجماع من وجه لم ينعقد من وجه، وسيأتي إن شاء الله كلام إمام الحرمين فيه، وأما أهل الفسقة من أهل القبلة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين، فذهب معظم الأصوليين كما ذكر امام الحرمين إلى أنه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم، والمختار خلاف ذلك لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين لا كلهم فلا يكون حجة.

وهذا ما مال إليه امام الحرمين، فقال الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يلزم أن يتتبع في وقائعه ما يؤدي إليه اجتهاده، وليس له أن يقلد غيره، فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه.

قال وإن بعد انعقاد الإجماع من وجه لم ينعقد من وجه، قال فإن قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده فيصدق عليه بينه و بين ربه، وهو يكذب في حق غيره، فلا يمتنع لانقسام أمره على هذا الوجه أن ينقسم حكم الإجماع، قلنا هذا

محال، فإن الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا بكذبه، فهو كالعالم في غيبته، فإن تاب فهو كما لو أتى الغائب.

وأعلم أن الأولين اختلفوا في تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين:

أحدهما: وعليه يقوم هذا السؤال إن اخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه فربما أخبر بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق، فلما تعذر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره.

وشبه بعض المتأخرين ذلك بسقوط أثر قول الخضر عليه السلام على القول بأنه حي لتعذر الوصول إليه.

والثاني: أن العدالة ركن في الاجتهاد كالعلم. فإذا فاتت العدالة فأتت أهلية الاجتهاد، وهذا فيه نظر. إذ أهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام وتصحيح المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا تعلق لها بالديانة أصلاً فإن قلت فهذا يرد عليكم في الكافر فإنه قد يجري على علوم الشرع والاجتهاد لا تعلق له بالديانة قلت الكافر لا يرد فإن الحجة في إجماع المسلمين والفاسق منهم دون الكافر و يتفرع على هذين التعليلين أن الفاسق إذا اداه اجتهاده في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن.

وإذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الاجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعاً لأن قوله سبيل المؤمنين يتناول الكل وليسوا دون الواحد كل المؤمنين هذا مذهب الجمهور.

وقال الإمام الجليل محمد بن جرير وأبو الحسين بن آبي عمر والخياط المعتزلي وأبو بكر الرازي وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينعقد اجماع الأكثر مع مخالفة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الآمدي وهو قضية إيراد المصنف وخصص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الآمدي وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالإجماع دونه وإلا اعتد به قلت وهذا ما ذكر القاضي في مختصر التقريب أنه الذي يصح عن أبن جرير.

وقال أبو عبد الله الجرجاني أن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف

كان خلافه معتداً به وإلا فلا ومنهم من قال اتباع الأكثر أولى ويجوز خلافه وهو مذهب لا تحرير فيه لانا نسلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون بأحدهما أكثر رجح جانب الكثرة وإنما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعاً قطعاً قال والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف.

قال صفي الدين الهندي والظاهر أن من قال إنه إجماع فإنما نجعله إجماعاً ظنياً لا قطعياً و به يشعر إيراد بعضهم لنا أن الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة إلا أبو بكر رضي الله عنه ولم يقل أحد أن خلافه غير معتد به بل رجعوا إليه حين المناظرة واحتج ابن جرير ورفقته بوجهين ذكرهما في الكتاب.

أحدهما أن لفظي المؤمنين والأمة يصدق على الأكثر كما يقال على البقرة أنها سوداء وإن كان فيها شعرات بيض وللزنجي أنه أسود مع بياض حدقته وأسنانه.

والجواب أن صدق إطلاق الفاظ العموم على الأكثر إنما هو على سبيل المجاز وليس حقيقة لأنه يجوز أن يقال لمن عدا الواحد من الأمة ليسوا كل الأمة و يصح استثناؤه منهم وهذا واضح.

الثاني قوله ﷺ عليكم بالسواد الأعظم أو باتباع السواد الأعظم و يعم الاكثرين فيكون قولهم حجة.

والجواب أن السواد الأعظم يعم كل الأمة لأن من عدا الكل فالكل الأعظم منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق أنه أعظم من غيره لدخل تحته النصف الزائد بفرد واحد على النصف الآخر وإلى هذا أشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو بضم الثاء واللام أي حمله على ما صدق عليه أنه أعظم يوجب عدم الالتفات إلى ثلث الأمة إذا خالفوا الثلثين وقد قرره الجار بردي والاسفرايني على أن الثاء مفتوحة وأن المراد الثلاث اسم العدد الخاص وان ابن جرير ورفقته يسلمون أن مخالفة الثلاثة قادحة.

وهذا ماش على ما اقتضاه ايراد الإمام كما سبق وما ذكرناه من التقرير أحسن وأسلم.

واعلم أن السواد الأعظم وقع مفسراً في الحديث على خلاف ما استدل به الخصم فروى ابن ماجة من حديث معاذ بن رفاعة عن أبي خلف الأعمى، عن أنس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول «أن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم للحق وأهله»(١). هذا لفظه وأهل الحق هم جميع الأمة ولا أعلم لهذا الحديث طريقاً غير الذي ذكرت ومعاذ وأبو خلف ضعيفان.

قال (**الثانية** لا بد له من سند لأن الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان فهو الحجة قلنا قد يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع).

رب متراشق في اللفظ يعبر عن المسألة بأن الإجماع لا بد فيه من توقيف وقيل قد يقع عن توقيف واشتراط السند في الإجماع هو الذي عليه الجماهير.

وقال قوم يجوز أن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقف على مستند، لكن سلموا إن ذلك غير واقع كما ذكر الآمدي لنا أن الفتوى في الدين بغير دلالة أو إمارة خطأ فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ.

وذلك يقدح في الإجماع واعترض الآمدي على هذا الدليل بأنه إنما يكون خطأ إذا لم تتفق الأمة عليه.

أما إن اتفقت عليه فلا نسلم أنه خطأ، .وذلك لأن من يجوز ذلك مع القول بعصمة الأمة عن الخطأ يمنع أن يكون ذلك خطأ عند الا تفاق.

وحاول الشيخ صفي الدين الهندي رد هذا الاعتراض فقال: القول في الدين بغير دليل وأمارة باطل في الأصل، وكذلك لو لم يحصل الإجماع عليه، كان ذلك باطلاً وفاقاً.

---

(١) روي هذا الحديث من عدة طرق، في كلها نظر، كما قال الحافظ لعراقي، أحدهما: عن أنس بن مالك، رواه عنه ابن ماجه باسناد ضعيف، كتاب الفتن، باب: السواد الأعظم».
كما رواه الإمام في مسنده (٢٧٨/٤) والطبراني في الكبير.
وانظر: تخريج أحاديث المنهاج للحافظ العراقي ورقة ٤٣ مخطوط بمكتبة (الأزهر ٨٦٨) أصول الفقه.

والإجماع لا يصير الباطل حقاً، بل غاية تأثيره أن يصير المظنون حقاً. قلت وفيه نظر فقد يقال يتبين بحصول الإجماع بعد ذلك أن القول في الأصل كان حقاً. هذا إذا وقع قولهم مترتباً لو إن وقع دفعة واحدة فلم يقع إلا حقاً.

ثم إن القائل بغير اجتهاد قبل حصول الإجماع على قوله لا يقول إنه مخطىء، فيما قاله ولا مصيب بل مخطىء في كونه قال بدون اجتهاد، وهذا الخطأ لا يزول بإجماعهم بعد ذلك على قوله.

وأما المقول فيحتمل أنه خطأ فيه، ويحتمل أنه أصاب، وهذا التردد يزول بالإجماع بعد ذلك على قوله و يعلم أنه كان مصيباً.

فإن قلت إذا كان كل فرد منهم أخطأ في كونه قال، فيلزم خطأ المجموع في كونهم قالوا وهو محظور، قلت القائل الأخير منهم الذي بقوله يحصل الاتفاق و يتكل الإجماع ليس مخطئاً في كونه قال، وهذا إذا وقع مترتباً فإن وقع دفعة
واحدة فلا نسلم خطأهم في كونهم قالوا، بل نقول إنما يخطىء من أقدم على ٧
القول وحده بغير مستند.

أما إذا حصل اتفاق من الأمة على القول فلا، واحتج من قال يجوز أن يوفقوا الاختيار الصواب بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم ينعقد الإجماع إلا عن مستند، لكان ذلك المستند هو الحجة، وحينئذ فلا يبقى في الإجماع فائدة، وأجاب المصنف بأن الإجماع وأصله يكونان دليلين، واجتماع دليلين على مدلول واحد جائز حسن.

والثاني: أنه وقع بدليل إجماعهم على بيع المراضاة بلا دليل، وأجاب بأن له دليلاً لكن ترك ذكره لما وقع الإجماع عليه اكتفاء بالإجماع.

قلت وقد الآمدي في أثناء المسألة أن الخلاف ليس في وقوعه، وتقدم نقل هذا عنه، فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضاً، وأيضاً فإن أريد ببيع المراضاة المعاطاة التي يذكرها الفقهاء، فالمذهب الصحيح أنها باطلة فأين الإجماع وإن كان كما ذكره الشراح أنه إذا تحقق التراضي من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا البيع، لكن اختلفوا في الدليل على التراضي.

فقال الشافعي ومن وافقه لا بد من صيغة تدل عليه. وقال مالك و بعض أصحاب الشافعي يكفي المعاطاة، فهذا فيه نظر إذ سند الإجماع أشهر من أن يذكر وأكثر من أن يحصر.

قال (فرعان الأول يجوز الإجماع عن الإمارة لأنها مبدأ الحكم، قيل الإجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل الإجماع، قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد).

علمت أن الإجماع لا بد له من مستند ويجوز أن يكون ذلك المستند نصاً بالاتفاق وكذلك دليلاً ظاهراً وهل يجوز أن يكون امارة أي قياساً فيه مذاهب.

أحدها: أنه جائز واقع وعليه الجمهور.

والثاني: جائز غير واقع.

والثالث: أنه غير ممكن وذهب إليه إبن جرير الطبري كذلك داود الظاهري لكنه بناه على أصله في منع القياس.

والرابع: إن كانت الإمارة خلية جاز وإلا فلا، ثم اختلف القائلون بالوقوع في أنه هل يحرم مخالفته إذا وقع مع أطباقهم على أنه حجة والحق أنه تحرم مخالفته.

واستدل المصنف على جوازه بأن الإمارة مبدأ الحكم أي تصلح أن يكون طريقاً للحكم فيجوز الإجماع عليها قياساً على الدليل ولم يتكلم في الوقوع، وقد إستدل عليه الإمام بأن الصحابة أجمعت في زمان عمر رضي الله عنه على أن حد الشارب ثمانون وهو بطريق الإجتهاد لما روى أن عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في ذلك فقال علي رضي الله عنه أراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون.

وقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه هذا حد وأقل الحد ثمانون وهذا تصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا الحكم بالإجتهاد وضرب من القياس لأنه مع وجدان النص لا يتعلق بمثله.

ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من أنه لعلهم أجمعوا عليه لنص لكنه لم ينقل إستغناء الإجماع.

وإستدل عليه قوم أيضاً بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقة الشيرج والدبس السيال إذا وقعت فيه فارة ماتت قياساً على السمن واستدل المانعون بوجهين.

أحدهما: أن الإجماع قائم على جواز مخالفة الإمارة والحكم الصادر عن الإجتهاد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع.

والجواب أن مخالفتها انما يجوز اذا لم يجمع على الحكم المثبت بها، أما بعد الإجماع فلا يجوز مخالفتها.

والثاني: أن الإمارة مختلف فيها إذ من الأمة من يعتقد بطلان الحكم بها والجواب وذلك يصرفه عن الحكم بها والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد إذ وقع الخلاف فيهما كما مر ويجوز صدور الإجماع عنهما اتفاقاً.

قال (**الثاني** الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه خلافاً لأبي حنيفة وأبي عبد الله لجواز اجتماع دليلين).

الإجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون مستنداً إلى ذلك الدليل لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل إلينا استغناء بالإجماع.

وقال أبو عبد الله البصري أن يكون مستنداً إليه والأصناف أن أبا عبد الله إن أراد أنه كذلك على سبيل غلبات للظنون فهو حق إذ الأصل عدم دليل غيره والاستصحاب حجة و ينبغي أن يحمل على ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي من موافقة مذهبه لرأي أبي عبد الله البصري.

وقد فصل أبو الحسين في المعتمد فقال إن كان الخبر نصاً متواتراً لا يحتاج معه إلى استدلال طويل واجتهاد.

فيعلم أنهم أجمعوا لأجله وإن احتاج في الإستدلال به إلى استدلال طويل

وبحث لم يجب أن يكون هو المستند، وكذلك إن كان من أخبار الآحاد ولم يرو لنا أنه ظهر فيهم أو روى أنه ظهر فيهم لكن يخبر واحد أيضاً وإن روي بالتواتر وجب أن يكون عنه.

قال (**الثالثة** لا يشترط انقراض المجمعين لأن الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع).

إختلفوا في إنقراض العصر هل هو شرط في اعتباره الإجماع على مذاهب.

أحدها: وعليه أكثر الشافعية والحنفية أنه لا يشترط واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب.

والثاني: يشترط وهو رأي أحمد وإبن فورك.

والثالث: أنه يشترط في السكوتي دون القول وهو مذهب الأستاذ واختاره الآمدي.

والرابع: نقل إبن الحاجب عن إمام الحرمين إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا، والذي قاله في البرهان ما ملخصه أن المرضى عنده ان الإجماع ينقسم إلى مقطوع به وإن كان في مظنة الظن فلا يشترط فيه الانقراض ولا طول المكث بعد قوله وإلى حكم مطلق يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم فلا بد فيه من أن يطول عليه الزمان فإذا طال ولم ينقدح على طوله لواحد منهم خلاف فهذا يلتحق بقاعدة الإجماع، فإن امتداد الأيام تبين التحاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين فالمعتبر ظهور الإصرار بتطاول الزمان.

حتى لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور قال فلست أرى ذلك إجماعاً من جهة أنهم أبدوا وجهاً من الظن ثم لم يتضح اصرارهم عليه انتهى. وعرفت من كلامه أن الانقراض في نفسه عنده غير مشروط ولا معتبر في حالة من الأحوال وهو خلاف مقتضي نقل ابن الحاجب عنه.

والخامس: أنه إذا لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقص عن أقل عدد التواتر فلا تكترث ببقائهم وتحكم بانعقاد الإجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب.

وأشار إليه ابن برهان في الوجيز واستدل المصنف على ما اختاره بأن دليل الإجماع ليس مقيداً بالانقراض فلا يكون شرطاً فيه، واحتج الخصم بأن علياً رضي الله عنه سأل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأي، ورأى عمر أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلاً مع أن علياً خالفه، والجواب أن منع ثبوت الإجماع قبل الرجوع فإن قول عبيدة رأيك في الجماعة يدل على منع من بيعهن كان رأي الجماعة ولا يدل على أنه كان رأي كل الأمة وانما أراد أن ينضم قول علي إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على الأقل.

هذا تقرير قوله ورد بليغ وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع علي والتقرير الأول هو الذي في المحصول:

قال (**الرابعة** لا يشترط التواتر في نقله كالسنة).

الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة عند الإمام والآمدي واتباعهما لأن الإجماع دليل من الأدلة فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة، وخالف أكثر الناس فاشترطوا التواتر في نقله، قال الآمدي والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعاً به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيداً في نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع، وكلام الآمدي يشعر بأن الخلاف ليس مبنياً على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع قاعدة ظنية قال فكيف القول في تفاصيله.

قال (**الخامسة** إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقط).

إذا عارض الإجماع نص من كتاب أو سنة فإن قبل أحدهما التأويل أول سواء كان القابل الإجماع أم النص توفيقاً بين الدليلين ولا يختص التأويل بالنص على خلاف ما فهم الجاربردي وإن لم يقبل أحدهما التأويل تساقطا لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح وبتمام هذه المسألة نجز كتاب الإجماع والله الموفق.

فهرس

الجزء الثاني في كتاب «الإبهاج»

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

في المخصص، وهو متصل ومنفصل

الموضوع الصفحة

الباب الرابع

في المجمل والمبين ــ وفيه فصول

الفصل الأول

في المجمل ــ وفيه فصول

الفصل الثاني

في المبين

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

في المبين له

الباب الخامس

في الناسخ والمنسوخ ــ وفيه فصلان

الفصل الأول

في النسخ

الفصل الثاني

في الناسخ والمنسوخ ــ وفيه مسائل

الكتاب الثاني

في السنة

الباب الأول

في أفعاله ﷺ ــ وفيه مسائل

الفصل الثاني

فيما علم كذبه ــ وهو قسمان

الفصل الثالث

فيما يظن صدقه وهو خبر الواحد

الكتاب الثالث

في الإجماع

الموضوع	الصفحة

تم الجزء الثاني من كتاب **الإبهاج**

و يليه الجزء الثالث وأدلة: **الكتاب الرابع في القياس**